ETNOGRAFIAR PARA COMPRENDER

EL CONTEXTO RELIGIOSO

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN



Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo

UNIVERSIDAD JUÁREZ AUTÓNOMA DE TABASCO

Etnografiar para comprender el contexto religioso



Guillermo Narváez Osorio
Rector

Felipa Nery Sánchez Pérez
Directora de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades

Etnografiar para comprender el contexto religioso

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo



Universidad Juárez
Autónoma de Tabasco

Primera edición, 2023

ISBN: 978-607-606-635-5

Para su publicación esta obra ha sido dictaminada por el sistema académico de pares ciegos. Los juicios expresados son responsabilidad del autor y fue aprobada para su publicación.

Coordinación: Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo

Maquetación: Alice Stephanie Storey

Portada: Alice Stephanie Storey

Hecho en Villahermosa, Tabasco, México.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Desde hace una década se ha incrementado la labor de investigación que efectúo en las ciencias sociales. Los resultados de las pesquisas que he realizado lo he hecho a través de libros, capítulos de libros y revistas académicas indexadas en diversos portales electrónicos. No obstante, la publicación de los trabajos no ha tenido la difusión suficiente ni el impacto que he deseado, porque muchas veces los libros o las revistas no aglutinan temáticas específicas. Por ejemplo, en el volumen 7, número 13, de la revista XYZ hay un artículo sobre Derechos humanos en la frontera norte de Guatemala, seguido de uno de la Santa Muerte en Quintana Roo y luego otro de Globalización de la economía en Buenos Aires. Esta situación se presenta de forma recurrente en el ámbito académico.

Por tal razón, decidí compilar algunos de los textos que, dispersos en diversos libros y revistas, no han tenido la difusión que me hubiera gustado. Como persona apasionada por la investigación etnográfica sobre la religión, me propuse que dichos textos no se perdieran, porque conozco su valor para los estudiosos del fenómeno religioso en México. En ese sentido, este libro forma parte del legado académico que dejo para los estudiantes y colegas interesados sobre dicho tópico.

De manera particular, los trabajos aquí expuestos son producto de etnografías que he realizado en distintos lugares del sureste de México, como son Chiapas, Tabasco y Quintana Roo, estados donde me he formado como investigador con el objetivo de comprender el contexto religioso en estas latitudes.

Desde mi punto de vista como investigador, el método etnográfico ofrece una visión única como forma de investigación social. Por ello, la etnografía ha sido y es el modo fundamental de producción de información empírica y de interpretación teórica en el desarrollo de diversas disciplinas sociales como son la etnología, la sociología y la antropología social.

No obstante, la investigación etnológica, sociológica como antropológica no se limita a la etnografía. Asimismo, la etnografía no se reduce a un conjunto de técnicas de investigación social.

En ese andar, la etnografía como método nos proporciona una comprensión de los hechos sociales a partir de una lógica de trabajo, en la que técnicas específicas como la entrevista, la observación en contexto, la historia de vida, el análisis de contenidos o el estudio documental, tienen sentido en el contexto de un conjunto complejo de intenciones e intereses

teóricos. La comprensión de estas intenciones e intereses nos permiten examinar de mejor forma el campo social.

Por estos motivos, la etnografía se ha convertido en el método privilegiado por los etnólogos, sociólogos y antropólogos sociales. Pero en años recientes también es utilizado por otras ciencias sociales. El empleo de la etnografía –como instrumento de investigación– por otras disciplinas, obedece a que es un método versátil, en donde el dato se construye a partir de una relación dialógica entre varias personas, facilitando la recolección de información para formular propuestas de investigación.

Por ello, los artículos expuestos en esta obra presentan diversas técnicas que se emplean en el proceso y en el producto etnográfico como son: el diario de campo, la demarcación, la documentación, la observación participante, las entrevistas, los cuestionarios y el método genealógico. Estas herramientas o instrumentos de recolección de datos nos permiten estudiar múltiples fenómenos sociales contemporáneos, en este caso, el de la religión.

Cabe señalar que a los trabajos se les hicieron modificaciones sustanciales respecto a la versión que fue publicada originalmente. Entre estas destacan la corrección de la gramática, de estilo, como de contenido, puesto que varios textos fueron ampliados o se explicitaron ideas, con la finalidad de aclarar la información proporcionada.

El primer capítulo, *La religiosidad de Alcohólicos Anónimos*, fue publicado en 2014 por Temas Antropológicos, 36(2), 73-96.

El segundo capítulo, *Historias de vida sobre el proceso de conversión religiosa en Alcohólicos Anónimos*, fue publicado en 2022 por Perspectivas Sociales, 24(1), 57-91.

El tercer capítulo, *Etnografía del culto a la Santa Muerte en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, fue publicado en 2015 por Quehacer Científico en Chiapas, 10(2), 80-90.

El cuarto capítulo, *Devoción a San Pascualito en la Mayordomía y Priostería de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México*, fue publicado en 2017 por Fermentum, 78(27), 290-297.

El quinto capítulo, *Panorama étnico religioso en México*, fue publicado en 2019 por Ecos Sociales, 7(19), 672-683.

El sexto capítulo, *El paisaje religioso entre los entre los yokot'an de Tamulté de las Sabanas, Tabasco*, fue publicado en 2018 en el libro Estudios sociales y humanísticos. Miradas múltiples (pp. 83-106). Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

El séptimo capítulo, *Preferencias religiosas en Facebook entre los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco*, fue publicado en 2020 por Vínculos. Sociología, análisis y opinión, 16, 61-99.

El octavo capítulo, *La conformación de la pluralidad religiosa en México, 1810-2010*, fue publicado en 2021 por la Revista Científica de FAREM-Estelí, 10(38), 41-64.

Aprovecho para agradecer a todas aquellas personas que me han brindado su apoyo en este sinuoso camino. De manera muy especial, quiero agradecer el apoyo de la Dra. Felipa Nery Sánchez Pérez, directora de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Asimismo, agradezco al Dr. Rodrigo Díaz por sus observaciones muy puntuales y objetivas en algunos de los manuscritos, al Dr. Carlos Garma por sus valiosos comentarios, por sus invaluables consejos, por sus cátedras, por su paciencia, por su amistad, al Dr. Stanley Brandes, quien me brindó su acervo bibliográfico y sus reflexiones durante mi estancia en la Universidad de California en Berkeley.

De igual forma, agradezco su amistad a los colegas de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la UJAT, en especial a la Dra. Margarita Rodríguez Falcón, al Dr. Juan Carlos de León Pérez, al Dr. César del Carmen Vidal Lorca.

Y sin duda, es para mí muy importante el agradecer a Alice Storey, a quien dedico esta obra, a mis hijas Sofía y Catalina, a los tres seres que guían, iluminan y dan sentido a mi vida, por su amor, comprensión y tolerancia, porque muchas actividades reservadas para la familia tuvieron que esperar para la realización de estos artículos.

¡Muchas Gracias!

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Mayo, 2023

CAPÍTULO I
La religiosidad de Alcohólicos Anónimos

Introducción.

El consumo de alcohol es una práctica que acompaña al ser humano desde que se tiene memoria histórica. En las sociedades mesoamericanas empleaban el pulque en ceremonias religiosas, pero la ingesta de alcohol se remitió a las clases gobernantes. Con la llegada de los españoles a la Nueva España el consumo de alcohol se popularizó entre la gente y se insertó como un elemento primordial en las celebridades festivas de cada sociedad. Hoy en día las funciones que cumple el beber alcohol para los grupos sociales en México, sean estos étnicos, religiosos o de otra naturaleza, el alcohol es una sustancia básica para la interacción social, que se adapta a cualquier situación de masas, especialmente en las ceremonias en donde la ritualización del acto de beber se hace ver como espontáneo e inocuo, pero la motivación y la forma de su uso se han modificado, así como el número de quienes pasan del simple consumo ocasional a la adicción.

De acuerdo con la Secretaria de Salud (2012) los efectos dañinos por la ingesta de alcohol en los planos individual, familiar y social, son evidentes, tanto por los costos que generan a la sociedad y al sistema de salud, como por los efectos en los individuos y las familias. En lo que se refiere a la ingesta de alcohol en México, por sí solo, representa el 9% del peso total de las enfermedades y los padecimientos asociados como la cirrosis hepática, la dependencia alcohólica, las lesiones producidas por vehículos de motor, los homicidios y los suicidios representan causas importantes en cuanto al nivel de pérdida de años de vida saludable.

Este alarmante escenario que se vive, ha ocasionado el surgimiento de nuevos actores sociales en el territorio nacional, los cuales por iniciativa propia han construido numerosos espacios terapéuticos para la atención de alcohólicos, de manera paralela a los servicios médicos deficientes ofrecidos por el Estado a través de la Secretaría de Salud y las dependencias que de ella emanan.[1]

En particular, en México sobresalen los centros de rehabilitación promovidos y administrados por asociaciones religiosas o por

[1] El Consejo Nacional contra las Adicciones, El Centro Nacional para la Prevención y el Control contra las Adicciones, La Comisión Nacional contra las Adicciones, El Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente y El Instituto Nacional de Salud Pública.

asociaciones civiles. Dentro de este campo, la comunidad de Alcohólicos Anónimos ha tenido un destacado crecimiento en todo el país.[2]

Para cumplir su objetivo los miembros de los grupos de Alcohólicos Anónimos han aceptado un método terapéutico, diseñado especialmente para la rehabilitación del alcoholismo. Empero, el programa de recuperación no está basado en el campo de la medicina clínica, sino en la religiosidad del método terapéutico que emplean para adoctrinar a sus adeptos. Tal procedimiento es un proceso de conversión[3] mediante el cual los adeptos de doble A remiendan su creer y purifican su alma. Entendiendo como purificación de alma, al conjunto de creencias en las que se apoya una persona para equilibrar y compensar la mente, cuerpo y espíritu de sí mismo y de otros.

Es precisamente en esa coyuntura social, en donde las agrupaciones de doble A obtienen su mejor parte, siendo que, desde la década de mil novecientos setenta se ha observado un declive de las grandes religiones históricas y una proliferación de nuevos movimientos religiosos de la más diversa índole.[4] Este tipo de manifestaciones religiosas modernas se encuentran de manera difusa, implícita o invisible en el seno del universo cultural, político, social, económico, etcétera. Por ello, en las páginas siguientes, de lo que nos ocuparemos será de un fenómeno de la fragmentación de lo religioso en la sociedad moderna.

Alcohólicos Anónimos.

La comunidad[5] de Alcohólicos Anónimos fue fundada con sus principios elementales en los Estados Unidos de América, en Akron, Ohio, el 10 de junio de 1935 por William Griffith Wilson (Bill W.) y el médico Robert

---

[2] La comunidad de doble A funciona en México a través de 2 Territorios, divididos en 6 Regiones que se encuentran diseminadas en 82 Áreas, en las que hay 1,272 Distritos, 14,510 Grupos y 129,021 miembros. Uno de los Territorios es el Norte, en donde se encuentran los estados de Aguascalientes, Baja California, Baja California Sur, Coahuila, Colima, Chihuahua, Durango, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit, Nuevo León, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Tamaulipas y Zacatecas. El otro Territorio es el Sur, donde están los estados de Campeche, Chiapas, Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Morelos, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, Tabasco, Tlaxcala, Veracruz y Yucatán (Gutiérrez, 2014, p. 47).

[3] Para el destacado filósofo y psicólogo norteamericano William James (2005 y 2006) estar convertido es estar en un proceso por medio del cual las realidades religiosas se vuelven más firmes, destacadas e importantes para el individuo. El carácter de la persona es transformado, especialmente después de una crisis repentina. Las ideas religiosas, antes periféricas en su mente, pasarán a ser las centrales en su conciencia. Eventos emotivos conforman el escenario para el proceso de conversión, llevando al individuo a una situación de crisis que luego supera por su contacto con lo sagrado. Asimismo, James considera que hay personas propensas a la conversión, mientras que otras difícilmente lo harán. También aclara que algunos grupos religiosos fomentan el proceso de conversión más que otros y denota cómo grupos protestantes cristianos exigían a sus feligreses tener experiencias de este tipo para asegurar su salvación.

[4] Cabe aclarar que el método terapéutico en el contexto que se trabaja adopta la forma de mercancía, puesto que adquiere un valor de uso y un valor de cambio, entrando así a la lógica del mercado religioso. Para más detalle ver a De la Torre y Gutiérrez, 2005.

[5] Entendemos por comunidad "aquella relación social basada en el sentimiento subjetivo (tradicional o afectivo) de constituir un todo por parte de los participantes" (Weber, 1987, p. 33).

Smith (Dr. Bob). Ambos eran enfermos alcohólicos, pero se percataron que al intercambiar sus experiencias controlaban el impulso de beber y decidieron compartir su doctrina con personas alcohólicas en el hospital de esa misma ciudad.

> El Dr. Bob se dedicó por iniciativa propia al cuidado hospitalario de alcohólicos y adoctrinarlos en los Principios de A.A. Un gran número de alcohólicos llegaron a Akron en busca de tratamiento en el hospital católico de Santo Tomás (Alcohólicos Anónimos, 2002, p. 23).

Con el paso del tiempo, comenzó a difundirse el programa de rehabilitación de doble A por todos los Estados Unidos, y por tanto, tuvieron que elaborar los principios básicos de la organización, los cuales permitieran darle ese carácter de legitimidad y credibilidad ante la sociedad norteamericana. Algunos de los principios elementales de Alcohólicos Anónimos se encuentran en su Enunciado, ya que de hecho éste es su carta de presentación:

> Alcohólicos Anónimos es una comunidad de hombres y mujeres que comparten su mutua experiencia, fortaleza y esperanza para resolver su problema común y ayudar a otros a recuperarse del alcoholismo. El único requisito para ser miembro de A.A. es el deseo de dejar la bebida. Para ser miembro de A.A. no se pagan honorarios ni cuotas; nos mantenemos con nuestras propias contribuciones. A.A. no está afiliada a ninguna secta, religión, partido político, organización o institución alguna; no desea intervenir en controversias, no respalda ni se opone a ninguna causa. Nuestro objetivo primordial es mantenernos sobrios y ayudar a otros alcohólicos a alcanzar el estado de sobriedad (Alcohólicos Anónimos, 2005b, p. 1).

Para el año de 1939, cuatro años después de haber fundado los principios elementales, la agrupación de Alcohólicos Anónimos publicó su texto básico. El libro escrito por Bill explica la filosofía de doble A, así como su método terapéutico.

Actualmente dicho texto es conocido como el libro grande o libro azul de Alcohólicos Anónimos.[6] En él se manifiesta que para cumplir su rehabilitación los miembros de Alcohólicos Anónimos deben aceptar un programa de doce pasos y doce tradiciones. Años después (en 1951) Bill W. redactó los doce conceptos para establecer todos los principios y

---

[6] "El objetivo principal es habilitarte para que encuentres un Poder Superior a ti mismo que resuelva tu problema de alcoholismo. Eso quiere decir que hemos escrito este libro que creemos es espiritual, así como también moral. Y quiere decir, desde luego, que vamos a hablar acerca de Dios" (Alcohólicos Anónimos, 2005a, p. 42).

procedimientos de servicio[7] en los enfermos alcohólicos (dentro de la comunidad de A.A. los doce pasos, las doce tradiciones y los doce conceptos son conocidos como los Tres Legados, de facto, en una forma simbólica las bases del programa terapéutico aparecen sintetizados en el logotipo de la agrupación) (Ver Logotipo 1). Los doce pasos (recuperación), las doce tradiciones (unidad) y los doce conceptos (servicio) son una guía para recobrar los valores espirituales. Su base de funcionamiento son las terapias de grupo y la psicoterapia ocupacional.

Logotipo 1. Alcohólicos Anónimos



Fuente: Alcohólicos Anónimos, 2006a, p. 118.

La dimensión religiosa de Alcohólicos Anónimos.

La tesis primaria es que la religiosidad de los adeptos se construye a través del creer en el programa de rehabilitación de Alcohólicos Anónimos. Los conceptos claves de dicho postulado son *creer*, *religiosidad* y *religión*, que no sólo se utilizan en el lenguaje cotidiano, sino que llevan consigo una historia de indagaciones filosóficas. No es preciso que entremos aquí en una discusión sobre complejidades semánticas en cuanto al uso cotidiano o socioantropológico de estos términos. Para nuestra finalidad, es suficiente con definir el creer como "el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que se desprenden de la verificación y la experimentación, y de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, ya que encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen. Si, a propósito de este conjunto, se habla más bien de "creer" que de "creencia" ello es porque a él se incorporan, además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos en los cuales se inscriben estas creencias. El "creer" es la creencia en actos, es la creencia vivida" (Hervieu-Léger, 2005, p. 122). Por su parte, la religiosidad se entiende como "toda forma de

---

7 "Nuestro querido cofundador Bill W., describe con su precisión característica el concepto que abarca la palabra servicio: "De aquí que un servicio de A.A. es todo aquello que nos ayuda a alcanzar al alcohólico que todavía sufre, abarcando desde el Paso Doce en sí, una llamada telefónica y una taza de café, hasta la Oficina de Servicios Generales de A.A. para las actividades nacionales e internacionales. La suma total de estos servicios es nuestro Tercer Legado de Servicio" (Alcohólicos Anónimos, 2010, p. 2).

creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica en un linaje creyente" (Hervieu-Léger, 2005, p. 137). Y *religión* se concibe como "un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (Geertz, 2005, p. 89).

En ese sentido, aludimos que en Alcohólicos Anónimos utilizan la religiosidad como parte del proceso de rehabilitación, y que el creer es el medio por el cual los miembros acceden a la purificación de su alma:

> La frase "Dios como nosotros lo concebimos", es tal vez la expresión más importante que se encuentra en el vocabulario de AA. Estas cinco significativas palabras tienen un alcance tal que en ellas se puede incluir todo tipo de fe, con la seguridad absoluta de que cada uno de nosotros puede escoger la suya propia (Alcohólicos Anónimos, 2005c, p. 5).

Podemos colegir con esta aseveración que la religiosidad de Alcohólicos Anónimos es un elemento intrínseco dentro del método de rehabilitación, porque simplemente está concebido así, siendo que cuando un alcohólico opta por ser miembro de A.A., está aceptando la religiosidad del programa terapéutico, aunque él hilvane su propio creer.

Este tipo de creer se entiende como la mutación de las estructuras del creer, en donde el creer presenta dos niveles de estructuración muy diferentes. "Por una parte, incluye el conjunto de los "estados del cuerpo", que son inculcados por los aprendizajes primarios sin que ni siquiera los interesados tengan conciencia de ello, hasta el punto de que tienen el sentimiento de haber "nacido con" ellos: todo aquello que depende de la experiencia del mundo como evidente pertenece al dominio del creer. Por otra parte, encontramos todas las creencias formalizadas, racionalizadas, de las que los individuos son capaces de dar cuenta y de las que extraen, de forma consciente, implicaciones prácticas para la vida. En todos los casos, ya dependa de la evidencia espontanea o de la convicción teorizada, el creer escapa a la demostración, a la verificación experimental. Desde el punto de vista del "creyente", puede sostenerse por medio de un haz de indicios o de signos. Pero, en cualquier caso, el creer conlleva, tanto por parte de los individuos como de los grupos, ya sea el retorno a un orden que se les impone desde el exterior, ya sea una apuesta, más o menos explícita, o una elección más o menos argumentada" (Hervieu-Léger, 2005, p. 122-123).

Con ello, la concepción acerca de la religiosidad en los miembros de doble A se extiende más allá de sus contextos específicamente metafísicos para suministrar un marco de ideas generales dentro del cual se puede dar forma significativa a una amplia gama de experiencias mentales, emocionales y morales. Empero, esa gama de experiencias forman parte de un patrón de creencias, de un modelo, de un sistema, de un conjunto y una estructura, que se encuentra diseminada en el mundo simbólico de los adeptos de A.A., construyendo así las representaciones religiosas al interior de la comunidad.[8]

Partiendo de esta idea, pensamos que el sentimiento de pertenencia a una comunidad con carácter religioso conlleva la aceptación de determinadas normas morales de conducta que identifican a los miembros de doble A y lo diferencian ante otros. Esto supone no sólo el reconocimiento de que las normas que rigen al propio grupo son distintas de las que rigen a los otros, sino también el de que los individuos deben comportarse de acuerdo a normas distintas, según si interactúan con miembros de su comunidad de Alcohólicos Anónimos o si lo hacen con miembros externos a ella.

De manera que para denotar la religiosidad de los adeptos de doble A se requiere encontrar correlaciones entre actos rituales y fenómenos sociales esparcidos, porque desde luego esas concatenaciones existen y vale la pena continuar indagándolas, especialmente si logramos decir algo nuevo sobre ellas. En ese sentido, es importante comprender cómo las nociones que los seres humanos tienen (por implícitas que sean) de lo "realmente real" o "verdaderamente verdadero" y las disposiciones que tales nociones ocasionan en ellos prestando atención al sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral. Hasta qué punto ellas lo hacen (pues en los grupos de Alcohólicos Anónimos las creencias religiosas lo invaden todo), hasta dónde pueden llegar (porque en los grupos de doble A emplean su fe en cada ocasión por trivial que ésta parezca) y con cuánta efectividad lo hacen, ya que entre lo que el programa de rehabilitación de Alcohólicos Anónimos recomienda y lo que sus miembros realmente hacen es enormemente variable según las creencias religiosas.

> Nuestras ideas de un Poder Superior y de Dios como nosotros lo concebimos les deparan a todos la oportunidad de elegir entre una

[8] Las representaciones religiosas son "el conjunto de las construcciones imaginarias a través de las cuales la sociedad, algunos grupos de esta y algunos individuos de estos grupos intentan eliminar la brecha vivida entre los límites y determinaciones de lo cotidiano y estas aspiraciones a la observancia, cuya referencia la constituyen las promesas seculares de la modernidad que sustituyen a las promesas religiosas de la salvación" (Hervieu-Léger, 2005, p. 14).

> variedad casi ilimitada de creencias y acciones espirituales (Alcohólicos Anónimos, 2005c, p. 6).

Este punto es trascendente en nuestra explicación, porque, como sabemos, la religiosidad va más allá de la esfera de la religión, siendo que hasta las funciones más simples de la vida fisiológica pueden producir emociones religiosas. "Todo aquel que conozca un poco los místicos persas sabe que el vino puede ser contemplado como un instrumento religioso. En realidad, en todos los países y en todas las épocas, alguna forma de liberación física (cantar, bailar, beber, la exaltación sexual) estuvo íntimamente asociada con el culto. Hasta la expansión momentánea del alma en la risa, aunque alcance un punto leve, es un ejercicio religioso cuando un impulso proveniente del mudo estimula el organismo y el resultado no es ni malestar ni dolor, ni tan sólo la contracción muscular de la virilidad, sino una expansión gozosa de toda el alma, ahí hay religión. Es el infinito que deseamos, y navegamos contentos en cada pequeña ola que nos promete conducirnos allí" (James, 2005, p. 50).

Por ello, sabemos que las creencias religiosas son distintas entre un individuo y otro, y que se requiere indagar, al menos, si la diferencia entre una u otra creencia religiosa puede entenderse en relación con la diversidad de creencias que existen entre un individuo y otro, es decir, debemos tratar las variaciones empíricas del conocimiento en los individuos y en los procesos en que cualquier cuerpo de conocimiento llega a quedar establecido individualmente como creencia religiosa.

Esto no significa que la cuestión del conocimiento sobre las creencias religiosas se considere secundaria. De hecho, el creer en la resurrección y creer que el ser humano sobrevive en la memoria de quienes lo han amado, o en la lucha de aquellos con los que ha sido solidario, son dos maneras de dar forma al deseo que tiene todo ser humano de superar su propia muerte física y hacer frente a la muerte de quienes le rodean. Está claro que no es diferente pasar de una creencia a otra. Sin embargo, "estos mismos cambios de contenido de las creencias se inscriben en la lógica de una transformación del dispositivo general del creer, que es lo que precisamente se trata poner de manifiesto" (Hervieu-Léger, 2005, p. 125).

Finalmente, podemos colegir que no hay una sola actividad humana que no apele al creer y lo suscite. Las consideraciones precedentes sugieren que cada una de las concepciones de los miembros de doble A genera una particular forma de creer que es necesaria para su propio

desarrollo y afín a la manera en que moviliza la memoria y la imaginación colectiva e individual. Desde este punto de vista, lo específico de la religiosidad es que está orientada por entero a la producción, la gestión y la difusión de esa forma particular del creer que se legitima a través de la referencia a una tradición.[9]

Los doce pasos de Alcohólicos Anónimos.

Como hemos mencionado Alcohólicos Anónimos es una comunidad que está orientada, por una parte, hacia la recuperación personal y la sobriedad continua de cada alcohólico que llegue a la agrupación buscando ayuda. Y por la otra, a la unidad y el servicio de sus adeptos. Para cumplir su objetivo los miembros de los grupos de Alcohólicos Anónimos en México, han aceptado un método terapéutico religioso que consta de Doce Pasos, los cuales están concatenados para la purificación del alma.

> Para nosotros los seres humanos, la humildad absoluta es imposible. Lo mejor que podemos esperar es vislumbrar el significado y el resplandor de este perfecto ideal. Como dice nuestro libro de *Alcohólicos Anónimos*: "No somos santos… lo que pretendemos es el progreso espiritual, no la perfección espiritual". Solo Dios puede manifestarse en lo absoluto; los seres humanos tenemos que vivir y desarrollarnos en el ámbito de lo relativo. Aspiramos a conseguir la humildad para hoy y redimir nuestros pecados (Alcohólicos Anónimos, 2005c, p. 33).

El primer paso de recuperación personal dice, "Admitimos que éramos impotentes ante el alcohol, que nuestras vidas se habían vuelto ingobernables" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 3).

En este primer paso, los miembros de doble A deben aceptar que son enfermos alcohólicos. Desde tal perspectiva, los adeptos de doble A están apelando a la sociedad su reintegración, ya que cuando un alcohólico está en su etapa activa pierde los vínculos sociales, es decir, la sociedad lo excluye porque está tipificado como un ser indeseable. Empero, desde una visión cristiana el alcoholismo no es una enfermedad sino un pecado. De hecho, en la Biblia se menciona lo siguiente:

> ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredarán el reino de Dios (1ro. Corintios 6:10, citado en la Santa Biblia, 1995, p. 1563).

[9] Se denomina tradición "al conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera, que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente" (Hervieu-Léger, 2005, p. 145).

> envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a estas; acerca de las cuales os amonesto, como ya os lo he dicho antes, que los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios (Gálatas 5:21, citado en la Santa Biblia, 1995, p. 1601).

Como se puede apreciar, desde este primer paso de recuperación inicia la conversión religiosa de los miembros de doble A, porque como dice Garma (2000), la conversión religiosa es una forma de socialización secundaria.[10]

El segundo paso enuncia, "Llegamos al convencimiento de que un Poder Superior podría devolvernos el sano juicio" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 7).

Este segundo paso está haciendo alusión a la existencia de un ser supranatural, quien tiene la facultad de convertir a los miembros de Alcohólicos Anónimos en individuos sociales. Aquí, es trascendente discernir que únicamente existe un Poder Superior, cuando uno como individuo le otorga dicha existencia. En efecto, no dudamos que exista un Poder Superior en el creer de los miembros de los grupos de doble A, puesto que para ellos existe, empero, no es posible considerar la existencia de un Dios de forma independiente del conocimiento humano.

> El verbo creer se puede expresar todo excepto el verbo mismo, por eso "no es precisamente el creyente, el que asevera su creencia en tal, es más bien el no creyente el que reduce a simple creencia lo que para el creyente es como un saber" (como se citó en Lisbona, 2004, p. 207).

[10] Con base en Gutiérrez (2014), los miembros de doble A llaman como resocialización a lo que en el ámbito académico se designa como socialización secundaria. De hecho, se sabe de antemano que la socialización como tal de cualquier sujeto (alcohólico o no alcohólico) nunca podrá completarse, porque es un proceso permanente durante toda la vida de los individuos. Al respecto, menciona Berger (2006), "éste es el lado subjetivo de la precariedad de todos los mundos construidos por el hombre. La dificultad de mantener en marcha un mundo se expresa psicológicamente a través de la dificultad de que dicho mundo se mantenga plausible. El mundo se construye en la conciencia del individuo por el dialogo con aquellas personas más significativas de entre sus semejantes (tal como padres, maestros, camaradas). Si esta conversación se interrumpe (la esposa muere, los amigos desaparecen, o se abandona el medio social en que uno ha nacido), el mundo comienza a tambalearse, a perder su objetiva plausibilidad" (p. 34). En ese sentido, entendemos por socialización secundaria o resocialización "todas y cada una de las instancias a través de las cuales un sujeto humano se integra e incorpora las consignas y determinaciones de la estructura social en la que interactúa. Más precisamente: la socialización incluye todas las instancias a través de las cuales un sujeto humano se hace *individuo*. Ser individuo implica "individualizar" en una persona aquellas características generales que connotan una estructura social" (Kaminsky, 2001, p. 11).

El tercer paso manifiesta, "Decidimos poner nuestras voluntades y nuestras vidas al cuidado de Dios, como nosotros lo concebimos" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 14).

Primordialmente en el tercer paso se está haciendo alusión al conjunto de creencias en las que disponen su fe los miembros de doble A. Por ello, es importante distinguir que dentro de las variedades de fe, la actitud personal que el individuo se ve obligado a tomar delante de lo que percibe como divinidad, revelará una actitud débil y sacrificada, es decir, "el individuo tendrá que reconocer al menos una cierta dosis de dependencia ante la gracia de Dios, y practicar la renuncia, en una medida más o menos grande, para salvar el alma" (James, 2005, p. 52).

A continuación pasaremos a los puntos medulares del programa de rehabilitación, siendo estos el cuarto y quinto paso. Si determinamos que son importantes el cuarto y quinto paso, se debe a que son los pasos más "difíciles" de dar. Al respecto, un miembro de doble A nos da su opinión de la siguiente manera:

> En mi cuarto paso voy a hacer una lista de problemas, de daños que hice, de daños que originé, en fin, todo aquello que me pudo haber llevado a beber. Vamos preparándonos para ese inventario moral, yo le llamo "vamos juntando la basura interior", todo lo que me daño, todo lo que me hizo dañó, lo que me hizo hacer daño, el daño que recibí también, por eso el inventario moral dice, sin reserva de ninguna clase debe ser escrito, tienes que escribir todo, todo, todo, no te guardas nada, depende de eso lo que vayas a obtener en los siguientes pasos, si haces un inventario mal vas a hacer un mal quinto paso (como se citó en Gutiérrez, 2014, p. 143).

El cuarto paso dice, "Sin miedo hicimos un minucioso inventario moral de nosotros mismos" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 20).

Los tres primeros pasos nos ocupamos de reflexionarlos. En cambio, este cuarto paso tan sólo vamos a describirlo, porque grosso modo lo que tienen que hacer los miembros de doble A es redactar lo que consideran que han hecho "mal" [11] o "bien" en sus vidas.[12]

[11] "El mal es una enfermedad, y sufrir por culpa de una enfermedad es una forma extra de enfermedad que se agrega a la enfermedad inicial. Incluso el remordimiento y el arrepentimiento, padecimientos que entran en el temperamento de los ministros del bien, pueden ser únicamente impulsos débiles y agotadores. Prepararse y trabajar por la justicia y olvidar que alguna vez se tuvo alguna relación con el pecado es el mejor arrepentimiento" (James, 2005, p. 123).

[12] A nosotros no nos compete discernir entre lo bueno y lo malo, porque ese tipo de consideraciones se encuentran dentro de los prejuicios sociales de cada persona. Sin embargo, lo que si hay que señalar, es que la construcción del mundo contemporáneo es ambivalente, en donde un punto intermedio es completamente inexistente. Cabe agregar, que este tipo de construcción ambivalente, es una herencia del occidentalismo, siendo que los pueblos mesoamericanos no tenían ese tipo de cosmovisión (Kirchhoff, 2002).

Ya concluido el inventario moral, entonces el adepto puede pasar a su quinto paso.

Por su parte, el quinto paso menciona, "Admitimos ante Dios, ante nosotros mismos y ante otro ser humano, la naturaleza exacta de nuestros defectos" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 31).

> En todos los Doce Pasos de A.A. se nos pide ir en contra de nuestros deseos naturales… En todos nos desinflan el ego. En lo que respecta a desafiar el ego, pocos Pasos son tan difíciles de practicar como el Quinto. Pero casi ninguno de los otros es tan necesario como éste para lograr la sobriedad duradera y la tranquilidad espiritual (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 31).

Antes de comenzar con el análisis del quinto paso, quiero señalar que conozco a muy pocos miembros que han dado este paso[13] y aquellos que lo hicieron fue ante sacerdotes de la iglesia católica, y ellos como padrinos de distintos adeptos de Alcohólicos Anónimos los han guiado a que realicen su quinto paso con un clérigo católico.

> Lo más difícil es el quinto paso, aceptar ante Dios y ante otro ser humano mis defectos y los daños que yo he causado. Cuando yo encuentre el por qué hice tanto daño a mi familia y amigos, entonces me auxilió de un padre y le cuento todo (como se citó en Gutiérrez, 2014, p. 144).

En sí, el acto ritual del quinto paso es una confesión como la que realiza un creyente de la doctrina católica para redimir sus pecados, y el padrino como tal es quien conduce y presenta ante el sacerdote a su ahijado para que sea bautizado.

> La función del padrino es orientar y guiar al alcohólico, pues obviamente cuando llegamos no conocemos nada del programa. El padrino sirve para infundirle confianza al ahijado. El padrino surge cuando nace la agrupación, porque tenía que haber sujetos que te conduzcan. El padrino sirve para que cuando tus emociones, tus efectos de carácter, la ira, los celos, el orgullo, la soberbia te hayan maltratado y sientas deseos de beber, agarra el teléfono y háblale, a la hora que sea, eso es una práctica muy común, esa es una las funciones en sí espirituales del padrino, se convierte en un guía, en el protector, en un conductor del ahijado, eso es en términos generales la función del padrino (como se citó en Gutiérrez, 2014, p. 144).

Asimismo, el acto ritual del quinto paso representa el bautismo mediante el cual se está purificando el alma del adepto de doble A, es

[13] He realizado por más de ocho años trabajo de campo en grupos de Alcohólicos Anónimos en Chiapas, Campeche, Yucatán, Quintana Roo, Distrito Federal y Puebla.

decir, simbólicamente el miembro está renaciendo. Este tipo de distinción es la que conlleva a los miembros Alcohólicos Anónimos a la aceptación del programa de recuperación como parte del proceso de conversión, siendo que los individuos se reestructuran simbólicamente a través de los actos de fe, los cuales permiten fortalecer y dar esperanza de vida.

El siguiente paso es el sexto y dice, "Estuvimos enteramente dispuestos a dejar que Dios nos liberase de todos estos defectos de carácter" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 38).

El séptimo paso menciona, "Humildemente le pedimos que nos liberase de nuestros defectos" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 44).

Colocamos el sexto y séptimo paso en un mismo razonamiento, porque ambos están concatenados y representan la culminación simbólica del quinto paso, en donde los adeptos de Alcohólicos Anónimos manifiestan su renacimiento al ser exonerados por Dios de aquello que consideran defectos de carácter.

> El sexto y séptimo paso son, primero que nada ya me conozco como soy, ya me liberé de aquello, dejé mis defectos de carácter de ser, mis dones descoyuntados, lo dice la literatura y la Biblia también lo dice, el creador nos proviene de dones que nosotros los convertimos en pecados capitales, por defectos, por los abusos o por desviaciones que les damos a esos dones. Yo les digo, nuestro alcoholismo ha descoyuntado todos esos dones y los ha convertido en defectos de carácter, convirtiéndolos en pecados capitales como lo dice la religión cristiana. Entonces, lo que tengo que hacer es irme preparando, hay una oración que trae esa parte en la Biblia, a manera de beneficiar, por no decir todos los alcohólicos dieron el sexto paso con esa oración, pero para que se inserte la paz y esa paz, del sexto al séptimo me elimine los defectos de carácter, lo que debo hacer es pedirlos únicamente. Ahorita te la enseño, la tengo aquí, precisamente antenoche vimos eso, dice… Creador mío, estoy dispuesto a que tomes todo lo que soy, bueno y malo, te ruego que elimines de mí cada uno de los defectos de carácter que me obstaculizan en el camino para que logre ser útil a ti y a mis semejantes, dame la fortaleza para que al salir de aquí, cumpla con tu voluntad, amén. Esa es la oración, y es allá que completamos el sexto y séptimo paso (como se citó en Gutiérrez, 2014, p. 145).

Por su parte, el octavo paso señala, "Hicimos una lista de todas aquellas personas a quienes habíamos ofendido y estuvimos dispuestos a reparar el daño que les causamos" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 50).

El noveno paso expone, "Reparamos directamente a cuantos nos fue posible el daño causado, excepto cuando el hacerlo implicaba perjuicio para ellos o para nosotros" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 55).

El décimo paso dice, "Continuamos haciendo nuestro inventario personal y cuando nos equivocábamos lo admitíamos inmediatamente" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 59).

> Estos pasos recalcan el hecho de que la verdad se puede utilizar tanto para dañar como para sanar, este valioso principio se puede aplicar ampliamente al asunto de desarrollar la integridad (Alcohólicos Anónimos, 2005c, p. 25).

El octavo, noveno y décimo paso también se encuentran entrelazados. El meollo en estos pasos se centra en que son la continuación del cuarto paso, con la excepción de que aquí se intenta restablecer el vínculo social de los miembros de Alcohólicos Anónimos con aquellas personas que fueron agraviadas, y por lo tanto, este es el punto en donde los miembros comienzan la práctica de su resocialización. "No olvidemos que este tipo de ritual sirve para mantener simbólicamente, tanto para cada uno como para el grupo, este sentido de integración que permite vivir la práctica austera de la supervivencia comunitaria como una vía de acceso a la salvación" (Hervieu-Léger, 2005, p. 134).

El undécimo paso manifiesta, "Buscamos a través de la oración y la meditación mejorar nuestro contacto consciente con Dios, como nosotros lo concebimos, pidiéndole solamente que nos dejase conocer su voluntad para con nosotros y nos diese la fortaleza para cumplirla" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 66).

En este undécimo paso debemos considerar a la oración y a la meditación que realizan los adeptos de doble A, como el resultado natural de la creencia de una persona en una divinidad, es decir, la oración y la meditación se convierten en actos propiamente de la comunión de los miembros de Alcohólicos Anónimos con Dios.

> El undécimo paso ya es lo más profundo de lo espiritual, es buscar una comunicación con ese creador, ahí hay una oración muy hermosa de San Francisco de Asís, que va encaminada con mucha profundidad a la humildad, donde el alcohólico pide ser despojado de todo lo malo, porque el alcohólico pide para ayudar, nunca pide para él, pide para los demás, no para él, cuando pide para él es para ayudar (como se citó en Gutiérrez, 2014, p. 146).

Podemos deducir que tanto la oración como la meditación son empleadas por los miembros de doble A como un ritual espiritual cuyo fin es pedirle a Dios que los libre de sus pecados. Cabe agregar que la oración de San Francisco de Asís[14] es utilizada por la iglesia católica, y por tanto, doble A está usando oraciones del catolicismo en su método terapéutico, y tendenciosamente están guiando a sus miembros hacia prácticas de dicha doctrina religiosa.[15]

El duodécimo paso dice, "Habiendo obtenido un despertar espiritual como resultado de estos pasos, tratamos de llevar este mensaje a los alcohólicos y de practicar estos principios en todos nuestros asuntos" (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 73).

En este duodécimo paso los miembros de doble A fungen como articuladores con potenciales nuevos miembros que padecen del "pecado" que ellos purifican, reproduciendo de esta forma el sistema.

En síntesis, podemos decir que la autorrendición de los adeptos de Alcohólicos Anónimos puede llegar a ser tan apasionada que acaba en la autoinmolación, porque el compromiso adquirido socialmente es vivido no sólo como una responsabilidad sino como un sacrifico personal. En tal magnitud, que puede anular las inhibiciones ordinarias de la carne, de manera que el miembro encuentra un placer positivo en el sacrificio de la sobriedad, que miden y expresan el grado de su lealtad al Poder Superior.

Por lo tanto, Alcohólicos Anónimos más allá de ser una comunidad de hombres y mujeres que comparten su mutua experiencia, fortaleza y esperanza para resolver su problema común y ayudar a otros a recuperarse del alcoholismo, es un corporativo que opera a través de la coyuntura sociorreligiosa, bajo un método de recuperación espiritual que permite la resocialización y la purificación del alma de los enfermos alcohólicos. Es precisamente ahí donde radica el éxito de Alcohólicos Anónimos, porque no podemos negar la religiosidad social que permea nuestras vidas, ni mucho menos la necesidad que la gente tiene de creer,

[14] "Señor, haz de mí conducto de tu paz. Para que allí donde haya odio, pueda llevar amor; Para que en donde haya el mal, pueda llevar el espíritu del perdón. Para que a donde haya discordancia, pueda llevar la armonía. Para que en donde haya error, pueda llevar la verdad. Para que en donde haya la duda, pueda llevar la fe. Para que a donde haya tinieblas, pueda llevar la luz. Para que a donde haya tristeza, pueda llevar alegría. Señor, concédeme que yo pueda consolar y no ser consolado. Comprender, y no ser comprendido. Amar, y no ser amado. Porque para encontrarse hay que olvidarse de sí mismo. Perdonando seremos perdonados. Al morir, es cuando despertamos a la Vida Eterna. Amén" (Alcohólicos Anónimos, 2005c, p. 50).

[15] Brandes (2004), menciona que "la gran mayoría de los miembros de AA en México son, cuando menos formalmente, católicos romanos. De hecho, la estrecha afinidad entre Alcohólicos Anónimos y el catolicismo del pueblo de México explica, en parte, el enorme éxito de la organización" (p. 57).

siendo este el punto trascendente, como lo mencionó Huston Smith (2002), del creer religioso moderno.

Entonces es la religiosidad del método de Alcohólicos Anónimos la que incorpora los elementos necesarios para que la gente se adhiera hoy en día a su programa de recuperación, porque las sociedades generan en su propio seno las vías y los vehículos para efectuar la actividad resocializadora; hasta podemos asegurar que ellas son las formas más evidentes y eficaces de la acción social. No obstante, la acción resocializadora no se agota ni es posible con la sola participación de las instituciones sociales al servicio de dicha actividad, porque en cada sujeto de la organización existen las capacidades para que ello ocurra.

Hasta podemos asociar e identificar la socialización secundaria de los miembros de Alcohólicos Anónimos con las creencias de su sociedad. Por ejemplo, la creencia de los adeptos de doble A se manifiesta mediante un sistema de representaciones, imágenes y actitudes concretas que tienden a procurar la cohesión social. Ella responde a los distintos niveles, clases y capas sociales de la estructura y personifica las diferencias entre ellas.

De hecho, colegimos que hay tres visiones claramente delimitadas pero relacionadas entre sí. La primera de ellas es, que los miembros de Alcohólicos Anónimos aceptan el método terapéutico, con la finalidad de ser reinsertados familiar y socialmente, porque los actos de fe reestructuran simbólicamente a los individuos incorporándolos a su vida social. La segunda es, que el creer religioso en Alcohólicos Anónimos es un modo particular de organización y funcionamiento, que consiste en acentuar uno o varios rasgos que lo diferencian en relación con otras instituciones. Y la tercera es, que el programa de recuperación funge como generador de continuidades e incluyentes creencias al interior de los miembros de doble A, que resulta de un código que da sentido y unidad a los valores que rigen las conductas individuales y colectivas transmitidas de generación en generación.

Bibliografía.

Alcohólicos Anónimos (2011). El programa de recuperación. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2010). ¿Con cuál significado nos quedamos?. Apartado 29-70, 242, 3-8.

Alcohólicos Anónimos (2009). Alcohólicos Anónimos en México. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2006a). Manual de servicio de Alcohólicos Anónimos y doce conceptos para el servicio mundial. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2006b). Los doce pasos. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2006c), El grupo de A.A. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2005a). Este es el libro grande, el texto básico de Alcohólicos Anónimos. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2005b). Esto es A.A. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2005c). Lo mejor de Bill. Del Grape vine. Fe, miedo, honradez, humildad, amor. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2002). Información general de A.A. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Berger, P. (2006). El dosel sagrado; para una teoría sociológica de la religión. Kairós.

Brandes, S. (2004). Estar sobrio en la Ciudad de México. Plaza y Janés.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2005). La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. Desacatos, 18, 53-70.

Garma, C. (2000). La socialización del don de las lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano. Alteridades, 10(20), 85-92.

Geertz, C. (2005). La interpretación de las culturas. Gedisa.

Gutiérrez, Á. A. (2014). Purificando almas: Alcohólicos Anónimos en Bacalar, Carlos A. Madrazo y Ramonal, Quintana Roo. Universidad Nacional Autónoma de México.

Hervieu-Léger, D. (2005). La religión, hilo de memoria. Herder.

Hervieu-Léger, D. (2004). El peregrino y el convertido, la religión en movimiento. Helénico.

James, W. (2006). Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana. Tomo II. Prana.

James, W. (2005). Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana. Tomo I. Prana.

Kaminsky, G. (2001). Socialización. Trillas.

Kirchhoff, P. (2002). Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas. Volumen I. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lisbona, M. (2004). Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Santa Biblia (1995). Santa Biblia Reina-Valera. Sociedades Bíblicas Unidas.

Secretaría de Salud (2012). Encuesta Nacional de Adicciones 2011. Secretaria de Salud, Consejo Nacional contra las Adicciones, Instituto Nacional de Psiquiatría.

Smith, H. (2002). La importancia de la religión en la era de la increencia. Kairós.

Weber, M. (1987). Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO II
Historias de vida sobre el proceso de conversión religiosa en Alcohólicos Anónimos

Introducción.

Desde hace cuatro décadas, ha sido plenamente documentado por investigadores, como por informes oficiales, el incremento en la ingesta de bebidas embriagantes en la población en México.[1] Esto ha permitido que el fenómeno del alcoholismo (dependencia al alcohol etílico) ocupe un lugar preponderante entre las problemáticas sociales que se deben atender a nivel nacional.[2] No obstante, esta preocupación contrasta con la nula atención que reciben los alcohólicos (sujetos dependientes al alcohol etílico), por parte del Estado.[3]

Este contexto ha generado que emerjan nuevos actores sociales en el país, los cuales han construido por iniciativa propia diversos espacios terapéuticos, para atender a sujetos dependientes al alcohol etílico. En México, sobresalen los centros terapéuticos promovidos y administrados por asociaciones religiosas o por asociaciones civiles. Dentro de este sector, Alcohólicos Anónimos, a través de sus grupos tradicionales, ha tenido un destacado crecimiento por el territorio nacional.

Con base en Gutiérrez (2014), "la comunidad de Doble A funciona en México a través de 2 Territorios, divididos en 6 Regiones que se encuentran diseminadas en 82 Áreas, en las que hay 1,272 Distritos, 14,510 Grupos y 129,021 miembros" (p. 48). Para cumplir su propósito, los miembros de los grupos tradicionales de Alcohólicos Anónimos en México han aceptado un método terapéutico diseñado especialmente para la rehabilitación del alcoholismo. Sin embargo, "el programa de recuperación no está basado en el campo de la medicina clínica, sino en la religiosidad del método terapéutico que emplean para adoctrinar a sus adeptos" (p. 14).

---

[1] El antropólogo argentino Eduardo Menéndez (1990), alude que el alcoholismo, de forma directa e indirecta, constituye una de las primeras causas de muerte en los países latinoamericanos como México, Chile y Argentina. Asimismo, señala que, si bien en el caso de México los índices han disminuido a partir de la década de 1930 a la fecha, los parámetros todavía son alarmantes y las consecuencias irreversibles.

[2] La noción de dependencia al alcohol se caracteriza por ciertos signos y síntomas fácilmente observables, entre los que destacan la incapacidad para controlar la ingestión de alcohol, los síntomas de la abstinencia cuando se deja de beber y la tolerancia durante las primeras etapas. En pocas palabras, "la dependencia del alcohol es un conjunto de fenómenos conductuales, cognitivos y fisiológicos en los cuales el uso del alcohol se transforma en prioritario para el individuo, en contraposición con otras actividades y obligaciones que en algún momento tuvieron mayor valor para él" (como se cita en Gutiérrez, 2019, p. 44). Por su parte, en Gutiérrez (2020), se describe la ingesta de bebidas embriagantes y su rehabilitación en México.

[3] Con base en Módena (2009), el cuidado médico está encaminado a intervenir en las lesiones, padecimientos y daños de diverso tipo causados por el consumo de drogas, pero exhibe serios problemas y deficiencias en cuanto a la prevención, diagnóstico y atención de los usuarios de alcohol y otras drogas.

Cabe señalar que una parte importante del programa de recuperación de Alcohólicos Anónimos consiste cuando los miembros relatan su historia de vida, puesto que dicha práctica provoca una catarsis que forma parte del "proceso de conversión mediante el cual los adeptos de Doble A remiendan su creer y purifican su alma. Entendiendo como purificación de alma, al conjunto de creencias en las que se apoya una persona para equilibrar y compensar la mente, cuerpo y espíritu de sí mismo y de otros" (Gutiérrez, 2014, p. 14).[4]

En ese sentido, hablamos de conversión cuando un "evento o experiencia cambió [la] vida [de un sujeto] orientándola hacia Dios, y lo condujo a dejar sus experiencias anteriores para buscar nuevos rumbos" (Garma, 2004, pp. 195-196). Al respecto, el distinguido pensador francés Michel Foucault (2004), señala que en toda conversión hay tres momentos. "En primer lugar, la conversión implica una mutación súbita (…) cuando digo súbita me refiero a un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico, que sacuda y transforme de una sola vez el modo de ser del sujeto. En segundo lugar, siempre en esa conversión súbita tenemos un pasaje: pasaje de un tipo de ser a otro, de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de la oscuridad a la luz, del reino del demonio al de Dios, etcétera. En tercer lugar, en toda conversión hay un elemento que es la consecuencia de los otros dos o que está en el punto de cruce de los otros dos, a saber, que sólo puede haber conversión en la medida en que, en el interior mismo del sujeto, se produzca una ruptura. El yo que se convierte en un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su *ethos*, con el que lo precedió, constituye uno de los elementos fundamentales de la conversión" (p. 210).

Grosso modo, podemos decir que "convertirse, recibir la gracia, sentir la religión, obtener seguridad, todos éstos son pensamientos que explican el proceso, inesperado o paulatino, por medio del cual un yo dividido hasta ese momento, errado conscientemente, inferior o desdichado, se vuelve conscientemente feliz y unido, superior y correcto, como resultado de sustentarse en realidades religiosas" (James, 2005, p. 181).

Por ello, el programa terapéutico de Alcohólicos Anónimos representa para cada miembro un sistema de creencias y prácticas religiosas

[4] El método terapéutico religioso de Alcohólicos Anónimos "sienta sus bases en la *epiméleia socrática*, el cual tiene como principio filosófico el cuidado del alma, el cuidado de uno mismo. Este modelo de rehabilitación contempla la parte física (corpórea), mental (psicológica) y espiritual (religiosa)" (Gutiérrez, 2018, p. 87).

modernas, que resulta de un código que da sentido y unidad, por tanto, de valores que rigen las conductas individuales y colectivas transmitidas de generación en generación.

> De forma bastante sorprendente, el fin del siglo XX marcado por el decaimiento del poder regulador de las instituciones religiosas está caracterizado por un notable impulso de las conversiones. El hecho no es paradójico más que en apariencia en la medida en que esta desregulación del creer, inseparable ella misma de la crisis de las identidades religiosas heredadas, favorece la circulación de los creyentes en búsqueda de una identidad religiosa que ya no se les da enteramente conformada cuando nacen, sino que cada vez con mayor frecuencia deben proporcionársela ellos mismos (Hervieu-Léger, 2004, p. 125).

Se puede aludir entonces que son tres períodos en los que se dividen las etapas de los miembros de A.A. por las que su forma de vida ha transcurrido. La primera, que comprende de su nacimiento hasta ser alcohólico. La segunda, es su fase de alcohólico. La tercera, a partir de su (renacimiento o conversión) incorporación a las filas del Alcohólicos Anónimos. Desde tal perspectiva, el renacimiento o la conversión de los miembros de Doble A "es una forma radical de socialización secundaria, que recrea nuevos valores y sistemas de creencias" (Garma, 2000, p. 86). Esto se puede constatar porque la figura del convertido se impone de manera sutil en los individuos que pasan voluntariamente de una religión a otra. Hoy en día, las conversiones en las sociedades rurales y urbanas son inseparables de la individualización de la adhesión religiosa, como del proceso de diferenciación de las instituciones que hacen emerger identidades religiosas distintas de las entidades étnicas, nacionales o sociales. En la sociedad contemporánea la religión se ha convertido en asunto privado y materia opcional, la conversión toma la dimensión de una elección individual, en la que se expresa en su punto más elevado la autonomía del sujeto creyente (Hervieu-Léger, 2004).

Esta figura del individuo moderno se conjuga en tres modalidades. La primera es la del individuo que cambia de religión, sea que expresamente rechace una identidad religiosa heredada y asumida para tomar una nueva; sea que abandone una identidad religiosa impuesta, pero a la que jamás se había adherido, en beneficio de una fe nueva. La segunda modalidad de la conversión es la del individuo que, no habiendo nunca pertenecido a alguna tradición religiosa, descubre, después de un camino personal más o menos largo, aquélla en la que se reconoce y a la que finalmente decide agregarse. Y la tercera modalidad de la figura del convertido es la del reafiliado, del convertido desde el interior: el que descubre o redescubre una identidad

religiosa que hasta entonces se había mantenido como formal de manera puramente conformista (Hervieu-Léger, 2004).

> [Aludir que un individuo] se ha "convertido" significa, en estos términos, que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía (James, 2005, p. 187).

Dichas modalidades de conversión nos permiten afirmar que la transformación en el sujeto no es únicamente el fortalecimiento o la intensificación radical de una identidad religiosa, es un modo específico de construcción de la identidad religiosa del individuo moderno.

> El convertido manifiesta y realiza el postulado fundamental de la modernidad religiosa, según el cual una identidad religiosa "autentica" no puede ser más que una identidad "escogida". El acto de conversión cristaliza el valor reconocido al compromiso personal del individuo que, de esta manera, rinde el testimonio por excelencia de su autonomía de sujeto creyente. La conversión religiosa, en la medida en que conlleva al mismo tiempo una reorganización global de la vida del interesado según normas nuevas y su incorporación a una comunidad, constituye una modalidad notablemente eficaz de la construcción de sí mismo en un universo en el que se impone la fluidez de las identidades plurales y en el que ya ningún principio central organiza la experiencia individual social" (Hervieu-Léger, 2004, p. 136).

Por lo tanto, la conversión del individuo moderno se concreta en el transcurso de individualización de la identificación religiosa y en el deseo de una vida personal conducida en orden, el cual se expresa de forma explícita en una protesta contra la entropía del mundo. Esta dimensión contestataria de la conversión conduce al individuo a incluirse simbólica y efectivamente en una comunidad ideal oponible a la sociedad circundante (Hervieu-Léger, 2004). La comunidad de Doble A se presenta entonces como la prefiguración de un nuevo orden del mundo que depende enteramente de la regeneración espiritual de cada individuo, asegurada de facto por la integración que los inicia dentro del grupo.

Al respecto, los connotados sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann (2006), consideran la conversión como una forma de resocialización (o socialización secundaria) del sujeto. Este se enfrenta a una crisis profunda que le permite reinterpretar su pasado y hacer plausible su mundo. Para ello es primordial que el individuo se incorpore a una comunidad que oriente su vida, tal como lo son las agrupaciones de Alcohólicos Anónimos.

> [Por socialización secundaria o resocialización vamos a comprender a] "todas y cada una de las instancias a través de las cuales un sujeto humano se integra e incorpora las consignas y determinaciones de la estructura social en la que interactúa. Más precisamente: la socialización incluye todas las instancias a través de las cuales un sujeto humano se hace individuo. Ser individuo implica "individualizar" en una persona aquellas características generales que connotan una estructura social" (Kaminsky, 2001, p. 11).

La construcción de la identidad religiosa del individuo moderno no concluye en la adhesión a una comunidad por convicción propia (porque si la comunidad no satisface religiosamente al sujeto, este saldrá en busca del bálsamo para su vida), sino en el convencimiento de que la comunidad es la ideal para integrarse personalmente. En ese sentido, "la religión no puede tener la pretensión de cambiar el mundo, ni de regular la sociedad; pero sí puede transformar a los individuos" (Hervieu-Léger, 2004, p. 152).

> ¿Qué es para mí evidente? Primero, que la finitud de la existencia mundana no puede satisfacer completamente al corazón humano. Incorporado a la condición humana existe un anhelo de algo "más" que el mundo de la experiencia cotidiana no puede colmar. Esta aspiración sugiere con fuerza la existencia de algo a lo que la vida tiende, de la misma manera que las alas de los pájaros apuntan a la realidad del aire. Los girasoles se inclinan en la dirección de la luz porque la luz existe, y la gente busca comida porque la comida existe. Las personas pueden morir de hambre, pero los cuerpos no experimentarían hambre si no hubiera comida para a apaciguarla. La realidad que mueve y llena el anhelo del alma es Dios, como quiera que se le denomine (Smith, 2002, p. 17).

Con estas afirmaciones, podemos deducir que desde el momento en que el sujeto está en busca de su identidad religiosa, también lo está de su identidad personal. Y cuando comienza a construir su identidad religiosa al mismo tiempo edifica su identidad personal. Es precisamente en este proceso de abstracción racional del creer religioso moderno cuando el individuo subjetiviza su persona, se convierte en sujeto moderno y purifica su alma.

Esta modalidad de conversión está orientada más a la individualidad, a la perspectiva del actor. Según el antropólogo Carlos Garma (2004), esta es la conversión paulista, la forma más popular y distintiva de enunciar el cambio hacia una nueva religiosidad. "En el Nuevo Testamento la conversión de Paulo es descrita cuidadosamente en los Hechos de los Apóstoles. Siendo un ciudadano romano, se llamaba primero Saúl, y a partir del martirio de San Esteban se dedica a la persecución de los cristianos. Sin embargo, en el camino a Damasco lo cegó una luz del cielo. Cayó al piso y escuchó una voz que le dijo: "¿Saúl, Saúl, por qué me

persigues?" Esta voz era la de Jesús. Saúl estuvo ciego por tres días, hasta que un discípulo cristiano llamado Ananías lo sanó por imposición de manos. A partir de entonces, cambió de nombre, siendo bautizado como Paulo, y se convirtió en cristiano. Paulo sufrió un cambio radical que alteró su vida a partir de su encuentro con un ser o hecho espiritual" (p. 199).

La conversión paulista fue la que vivió en carne propia Bill Wilson, cofundador de Alcohólicos Anónimos, como también es esta conversión paulista la que han experimentado y experimentan los miembros de las agrupaciones de Doble A en México, pero de esto hablaremos puntualmente en los siguientes apartados.

Breve historia de Alcohólicos Anónimos.

La noción de alcoholismo como enfermedad y la idea de que los alcohólicos no podían dejar de beber por sí mismos, incluso si quisieran, surgió en el siglo XVIII. De acuerdo con Trice and Staudenmeier (1989), "Dos implicaciones diferentes que surgen de tal creencia son: (1) que los alcohólicos continuarán bebiendo hasta que mueran (2) que necesitan ayuda para dejar de beber. Creer en ambas implicaciones se extendió en el siglo XIX con el crecimiento del movimiento de reforma por la templanza" (p. 12).

Este movimiento social por la templanza o temperancia concibió como si fuera el mismísimo demonio al alcohol, por ser el causante de daños físicos y psicológicos en la sociedad estadounidense. Para 1826 se fundó la Sociedad Americana por la Temperancia (American Temperance Society), la cual se benefició del renovado interés que el país sentía por la moralidad y la religión. En doce años llegó a tener ocho mil agrupaciones locales y más de un millón y medio de miembros (Fábrega, 2017).

Alcohólicos Anónimos surgió como una continuación del movimiento de templanza o temperancia en los Estados Unidos. "Los grupos iniciales de A.A. estaban integrados, fundamentalmente, por individuos blancos, protestantes y de la clase media estadounidense" (Rosovsky, 2009, p. 14).

Asimismo, fue trascendental la influencia del psiquiatra suizo Carl Jung, para el nacimiento de Doble A. Se sabe que, a principios de la década de 1930, Jung atendió el alcoholismo de Rowland Hazard, un empresario estadounidense. Tras un año de tratamiento, Rowland pensó que se había rehabilitado, pero al poco tiempo recayó. "Volvió a consultar con Jung y le preguntó si podría hacer algo más para ayudarlo. Jung le contestó que, desde el punto de vista médico o científico, no había otro tratamiento que le

pudiera ofrecer. Le dijo que el único remedio posible que le quedaba era el de pasar por una experiencia religiosa o espiritual, aunque añadió que tales experiencias eran poco frecuentes. Recomendó a Rowland que se uniera a algún tipo de grupo religioso para buscar allí una experiencia espiritual. Rowland siguió el consejo de Jung y se unió al Grupo Oxford, un movimiento cristiano evangélico popular en aquel entonces. Tuvo una experiencia espiritual como consecuencia de su contacto con ese grupo y dejó de beber" (Alcohólicos Anónimos, 2013, p. 1).

Rowland Hazard continuó con sus actividades en el Grupo Oxford. Uno de los individuos que ayudó para la rehabilitación del alcoholismo fue a Ebby Thacher, a quien le recomendó el método con el que encontró la sobriedad. Este personaje también vivió una experiencia religiosa en el Grupo Oxford que lo alejó del alcohol (Alcohólicos Anónimos, 2013).

Tiempo más tarde, Ebby Thacher se enteró que su amigo de parranda Bill Wilson se encontraba internado a causa de un severo episodio alcohólico en el Hospital Charles B. Towns de Nueva York. Ebby Thacher sugirió a Bill Wilson visitar el Grupo Oxford, "cuyos miembros habían encomendado su vida a Dios, al que concebían como una fuerza espiritual" (Trice and Staudenmeier, 1989, p. 17).[5]

La hospitalización de Bill Wilson concluyó en lo que puede denominarse una conversión paulista. Severamente conmocionado por las vivencias de su amigo y anhelando conseguir la sobriedad, Bill Wilson sufrió "una hondísima depresión, la más funesta" de las que él nunca hubiese conocido (Alcohólicos Anónimos, 2010, p. 66). Clamó por auxilio divino en la obscuridad de su habitación en el hospital: "¡Si hay un Dios, que se manifieste!" (Alcohólicos Anónimos, 2010, p. 75). El resultado fue inmediato, electrizante, imposible de describir, afirma en su autobiografía: "De pronto, mi cuarto resplandeció con una indescriptible luz blanca. Se apoderó de mí un éxtasis más allá de toda descripción. Toda la alegría que había conocido era tenue en comparación con esto. La luz, el éxtasis… durante un tiempo no estuve consciente de nada más. Luego, visto con los ojos de la mente, estaba ahí una montaña y yo estaba de pie en su cumbre, en donde soplaba un gran viento, que no era de aire, sino de espíritu; con una fuerza grande y pura, soplaba a través de mí. Entonces llegó el pensamiento resplandeciente: "Eres un hombre libre"" (Alcohólicos Anónimos, 2010, p. 75).

[5] El Grupo Oxford se apropió de diversas prácticas religiosas. Con el paso del tiempo, incorporaron a su programa terapéutico un inventario moral, una confesión de los defectos de carácter, la reparación de daños, pasar el mensaje, la noción de creer y depender, en un Poder Superior.

Afortunadamente para la autoestima de Bill W. su médico le tranquilizó asegurándole que no habían sido alucinaciones. De hecho, cuando su amigo Ebby llegó al hospital a visitar a Bill W., reforzó los aspectos positivos y las dimensiones espirituales de la experiencia sugiriendo a este que leyera *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James; apremió a Bill W. para que utilizará su encuentro con Dios como camino a la sobriedad; Bill W. había experimentado una conversión. "Incluso un experto como Matthiasson (1987) ha interpretado la experiencia de Bill W. como chamánica. Como quiera que se interprete el suceso, Matthiasson probablemente ha acertado en su estimación de que el restablecimiento de Bill W. no podría haber sido posible sin su propia experiencia religiosa" (como se cita en Brandes, 2004, p. 115).

Conocemos la historia de Doble A por los múltiples textos redactados por Bill Wilson. Esta comenzó en Akron, Ohio, el 10 de junio de 1935, a raíz de su primer encuentro con el médico Robert Smith (Dr. Bob).

> El Dr. Bob se dedicó por iniciativa propia al cuidado hospitalario de alcohólicos y adoctrinarlos en los Principios de A.A. Un gran número de alcohólicos llegaron a Akron en busca de tratamiento en el hospital católico de Santo Tomás (Alcohólicos Anónimos, 2002, p. 23).

Con el transcurso del tiempo, se fue difundiendo el programa de rehabilitación de Doble A por Norteamérica. Para ello, elaboraron los principios básicos de la asociación, los cuales permitieron darle ese carácter de legitimidad y credibilidad ante la sociedad estadounidense. Unos de los principios elementales de Alcohólicos Anónimos se encuentran en su "Enunciado", párrafo de apertura de sus obras impresas; este es su carta de presentación, que a letra dice:

> Alcohólicos Anónimos es una comunidad de hombres y mujeres que comparten su mutua experiencia, fortaleza y esperanza para resolver su problema común y ayudar a otros a recuperarse del alcoholismo. El único requisito para ser miembro de A.A. es el deseo de dejar la bebida. Para ser miembro de A.A. no se pagan honorarios ni cuotas; nos mantenemos con nuestras propias contribuciones. A.A. no está afiliada a ninguna secta, religión, partido político, organización o institución alguna; no desea intervenir en controversias, no respalda ni se opone a ninguna causa. Nuestro objetivo primordial es mantenernos sobrios y ayudar a otros alcohólicos a alcanzar el estado de sobriedad (Alcohólicos Anónimos, 2005, p. 1).

En 1939, cuatro años después de haber establecido los principios elementales, Alcohólicos Anónimos publicó su texto básico. El libro escrito

por Bill W. explica la filosofía de Doble A, así como su método terapéutico (Alcohólicos Anónimos, 2005). Actualmente este documento es conocido como el libro grande o libro azul de Alcohólicos Anónimos.

> Este es el libro de Alcohólicos Anónimos, su objetivo principal es habilitarte para que encuentres un Poder Superior a ti mismo que resuelva tu problema de alcoholismo. Eso quiere decir que hemos escrito este libro que creemos es espiritual, así como también moral. Y quiere decir, desde luego, que vamos a hablar acerca de Dios (Alcohólicos Anónimos, 2005, p. 42).

En el libro grande o libro azul se expresa que, para cumplir su rehabilitación, los miembros de Alcohólicos Anónimos deben aceptar un programa de Doce Pasos y Doce Tradiciones. Años después, en 1951, Bill W. redactó los Doce Conceptos para establecer los principios y procedimientos de servicio de los alcohólicos.

Para la comunidad de Alcohólicos Anónimos los Doce Pasos, las Doce Tradiciones y los Doce Conceptos son conocidos como los Tres Legados. De hecho, en una forma simbólica las bases del programa terapéutico aparecen sintetizados en el logotipo de la agrupación. Los Doce Pasos (recuperación), las Doce Tradiciones (unidad), y los Doce Conceptos (servicio), son una guía para recobrar los valores espirituales. Su base de funcionamiento son las terapias de grupo y la psicoterapia ocupacional.

Historias de vida en Alcohólicos Anónimos.

En este apartado exponemos la historia de vida de dos miembros activos de Alcohólicos Anónimos en Quintana Roo. En sus relatos vamos a poder constatar cómo están entrelazadas sus historias de vida por un pasado común: marginación, desprecio, soledad, dependencia alcohólica, etcétera. Este pasado común facilitó el proceso de conversión religiosa hacia una nueva forma de vida, para que pudieran aceptar el programa terapéutico y adherirse plenamente a las filas de Doble A. Concebimos como "nueva forma de vida", el proceso resocializador mediante el cual los miembros de Alcohólicos Anónimos reinterpretan su creer en significados que dan sentido a la vida. No es que consideremos la(s) etapa(s) de los alcohólicos como algo distorsionado de su creer, puesto que están conscientes de lo que hacen, sino más bien como un creer inconcebible de su realidad social.

Para dilucidar nuestra tesis, nos apoyamos en los relatos de vida de dos informantes calificados, entendiendo como informante calificado a aquel individuo "bien situado en la sociedad que [se] estudia y con el que [se] entabla primero y [se] mantiene después una relación de tipo personal

durante el tiempo que dure la investigación de campo" (Junquera, 1995, p. 135).

En ese sentido, nuestros informantes serán globales (aquellos que tienen una visión general sobre el fenómeno social a estudiar) y específicos (aquellos que tienen una visión particular porque de manera directa han vivido el fenómeno social a estudiar).

Las características más importantes de la entrevista que aplicamos a nuestros informantes son: basada en la comunicación verbal, estructurada, metódica y planificada. Básicamente es un procedimiento de observación que se da en una relación asimétrica bidireccional (entrevistado-entrevistador) en donde interviene un juego de roles.

El tipo de entrevista que se realizó fue estructurada, formal y con un cuestionario, porque hubo preguntas prestablecidas abiertas y cerradas. Se conversó cara a cara con los entrevistados en un lugar previamente fijado, para que se tuviera la oportunidad de obtener información verbal y no verbal (desde la forma de vestir hasta los gestos con los que acompañaron su discurso).

Asimismo, se aplicaron algunas técnicas que permitieron conducir la entrevista de acuerdo con las necesidades e interés del proyecto, como la repetición de la pregunta, la clarificación de inconsistencias (se repite la información cuando esta es contradictoria a otra obtenida anteriormente), contraejemplos (con un ejemplo contrario se pretende hacer reflexionar al entrevistado), el resumen de ideas clave, la incomprensión voluntaria (dar a entender al entrevistado que no se ha entendido lo comentado con el fin de que vuelva a explicar y ejemplificar su discurso) (Aguirre S.,1995).

Otro elemento imprescindible en el trabajo de campo fue la observación participante que realizamos en grupos tradicionales de Alcohólicos Anónimos en diversas entidades de México, porque esto nos aportó un conocimiento directo y experiencial de la cultura de los informantes. "A lo largo del trabajo de campo, el etnógrafo es el principal instrumento de análisis de la cultura, siendo la observación participante un "conjunto acto recíproco", un continuo dialogo intercultural e interpersonal, donde se da un intercambio entre las perspectivas emic (la del investigado) y etic (la del investigador)" (Aguirre Á., 1995, p. 14).

Cabe precisar que nuestros informantes fueron dos hombres. Ambos informantes accedieron a darme la entrevista con tal de que omitiera

su nombre de pila, quedando como anónimo el testimonio. Por ello, al primero de nuestros informantes lo llamamos Jorge y al segundo Javier.

Al momento de la entrevista Jorge tenía 28 años. Es miembro regular en el Grupo Payo Obispo de Alcohólicos Anónimos en Chetumal, Quintana Roo. Labora de manera informal como músico en un grupo que toca en diversos eventos sociales. La elección por Jorge como informante fue por dos razones. La primera, porque padeció en su infancia, una situación de abandono familiar que lo obligó a ser rechazado socialmente, contexto que lo orilló a consumir sustancias psicoactivas de todo tipo. La segunda, porque tiene una visión específica y definida de los roles, funciones y estrategias en la agrupación, además de que cuenta con un estatus adscrito dentro de la comunidad de Doble A.

Las tres entrevistas que se le hicieron a Jorge fueron en la sala de su hogar. Jorge vive en una casa de concreto que se encuentra en deterioro. Tiene dos habitaciones con severa humedad en las paredes, un baño y una cocina, que por cierto se encuentra averiada. De manera general, podemos decir que Jorge es un hombre de escasos recursos económicos, sin grado de instrucción académica y con alta vulnerabilidad social.

Por su parte, cuando se entrevistó a Javier tenía 66 años. Es miembro regular del Grupo 23 de junio de Alcohólicos Anónimos en Bacalar, Quintana Roo. Trabaja en la localidad como gerente en el restaurante-bar “Ojitos”. Se eligió a Javier como informante, porque tiene una visión global y dinámica dentro de la comunidad de Alcohólicos Anónimos en Quintana Roo. Estas cualidades lo han conducido a tener en el grupo que preside un estatus adquirido. Asimismo, porque tiene una visión específica acerca del contexto social en el que se consumen las bebidas embriagantes entre los habitantes de la región.

Las tres entrevistas que se le hicieron a Javier se hicieron en su negocio, el restaurante-bar “Ojitos”. Javier, es propietario del lugar desde hace más de ocho años y, por tanto, conoce quien es alcohólico en Bacalar, situación que le favorece para practicar el Doceavo Paso de recuperación de Alcohólicos Anónimos. En esencia este Doceavo Paso consiste en la captación de adeptos para incorporarlos a la comunidad de Doble A. Al igual que Jorge, Javier no tiene educación académica, pero su negocio le proporciona los recursos económicos suficientes para vivir.[6]

[6] Doceavo Paso. “Habiendo obtenido un despertar espiritual como resultado de estos Pasos, tratamos de llevar este mensaje a los alcohólicos y de practicar estos principios en todos nuestros asuntos” (Alcohólicos Anónimos, 2006b, p. 92).

En síntesis, podemos decir que los dos informantes son originarios de Quintana Roo, que carecen de instrucción académica, que comparten problemas sociales, familiares y económicos. Muestra de ello, son las bajas ventas en el restaurante de Javier, precisamente por el contexto marginal de la propia localidad, mientras que Jorge es el típico mil usos, porque hace todo tipo de trabajos para el sustento de su hogar, puesto que no depende del grupo musical.

Antes de iniciar con el relato de nuestro primer informante, pretendemos que quede muy claro que los testimonios que a continuación se presentan, recogen la narración de la experiencia vivida de cada uno de ellos sobre cómo han socializado y experimentado la ingesta de bebidas embriagantes en los lugares donde han crecido. Pero también de cómo llegaron a Doble A, pero, sobre todo, cuál fue el suceso que ocasionó la conversión que los condujo a una nueva forma de vida.

Las entrevistas fueron transcritas tal y como se escucha en la grabación original, porque nuestro objetivo es conocer la vida de un sujeto a través de sus propias palabras, para comprender su visión personal. Por ello, nos centramos en un aspecto concreto de la vida de los informantes, porque en esencia se trató de aprender sobre lo que es importante para ellos: sus significados, sus perspectivas y sus definiciones, el modo en que perciben, clasifican y experimentan el mundo que los rodea.

Por último, es importante mencionar que hay dos grandes aspectos que nos interesó recoger de la historia de vida de nuestros informantes:

1) La manera en cada uno describe los acontecimientos concretos que consideran de interés, siguiendo una cronología de los hechos, de una forma descriptiva y pormenorizada (el relato de su niñez, la descripción de los problemas familiares, el contexto sociocultural, la forma de socialización, la manera de expresarse, etcétera).
2) La forma como interpretan cada uno de ellos estos u otros acontecimientos o conceptos más generales, es decir, su mentalidad, su pensamiento, su opinión sobre las cosas (por ejemplo, sobre la ingesta de alcohol, su noción sobre los problemas, las dificultades de relacionarse, los costos sociales por beber alcohol, etcétera).

Estos aspectos nos facilitaron, en primer lugar, hacer una serie de comentarios que enriquecieran el resultado del tratamiento del texto transcrito en la entrevista. En segundo lugar, nos permitieron proporcionarle al lector algunas herramientas cualitativas con las que pueda construir un marco referencial similar al expuesto en esta investigación.

Primera historia de vida.
Me llamo Jorge, nací aquí [en Chetumal] el 7 de junio de 1979. Tengo una hermana que me lleva 5 años, se llama Elena. Tengo 28 años, mi hermana debe tener 33, ella nació el 7 de enero de 1974. Luciano es mi padre y mi madre María Elena, mi papá aún vive y mi mamá no. Mi mamá murió justo un mes antes de que entrara a recuperación. Bien me acuerdo fue en el 2002, el 28 de febrero de 2002 cuando murió mi madre. Mi padre vive aquí con nosotros, no soy casado, ni vivo en unión libre. Mi hermana es casada, se casó con una persona que se llama Cristian y viven en Cancún. Mi hermana se casó como unos seis meses antes de que falleciera mi madre. Mi hermana es arquitecta, mi papá es contador, ahora trabaja en el Instituto Quintanarroense de Cultura. Mi madre nació en Champotón, Campeche. Mi papá es de Chiapas, nativo de ahí. Mis padres se conocieron aquí [en Chetumal]. Antes vivíamos aquí en la [avenida] Héroes, justo enfrente del jardín, donde estaba la Renault, contra esquina, yo ahí nací. En ese tiempo, mis padres tenían conflictos de pareja, que inclusive ni yo entiendo, a mí me tocó verlos discutirlos muchas veces. Con mi padre tenía una buena relación, pero lo veía muy poco, estaban separados, no vivían juntos, lo veía los sábados que nos llevaba a pasear, eso fue cuando tenía como 5 o 6 años hasta los 8 o 9, por ahí, aproximadamente, igual no me acuerdo mucho. Con mi madre me llevaba muy bien, me quería mucho, sólo que también casi no estaba en casa, igual porque ella trabajaba. Ella llegaba como a las tres de la tarde, yo me la pasaba en la calle con mis cuates echando desmadre, jugando canicas o cosas así, era cuando iba a la primaria Comodoro Manuel Azueta. A mí nunca me faltó nada, económicamente estaba muy bien. No era ni rico ni pobre, una situación regular, pero por momentos había ciertos lujos. Mi mamá era medio neurótica de repente, en ocasiones nos daba un coscorrón o una buena gritada porque se enojaba.

Por mi hermana crecí alrededor de muchas mujeres, y como tenía muchas vecinas, también tuve problemas con ellas. Desde chavo ya sabía qué era una mujer desnuda, ya sabía qué era la pornografía, te estoy hablando desde los 4 o 5 años, casi nadie me lo cree. En la primaria me decían, "te crees mucho porque sabes sobre las mujeres". Desde esa edad ya sabía sobre el sexo. Mis vecinas y las amigas de mi hermana me decían "que las tocara y cosas así", que nos bañáramos juntos, luego jugábamos al papá y a la mamá, todas esas cosas hacíamos. También con mis vecinitos, unos ya estaban más grandes, pues veíamos películas pornográficas o cosas así. Desde que era muy chico tenía esa situación de, nosotros en Alcohólicos Anónimos lo llamamos descoyuntamiento sexual, por eso yo tuve muchos sentimientos de culpa, con decirte que todavía a los 18 años, no podía hablar de esto, me daba mucha pena, no lo podía decir, tenía mucha culpabilidad, me sentía sucio.

Había un juego también con hombres, porque estábamos chavillos y no sabíamos qué onda, pues a veces no había chavas y entre nosotros nos tocábamos. Con mis amiguitos a veces hubo un toqueteo en los genitales, aunque no llego a haber un acto sexual así definido, pues como si estábamos bien chavillos, que madres íbamos a poder hacer una penetración, no lo había, pero sí había esa intención, había esa disfunción mental. Cuando era chavo, mi padre rara vez llegaba medio pedo, llegaba feliz, llegaba contento, pero era muy raro que tomara. Mi madre no se tomaba ni una cerveza, la mitad de una y hasta ahí. Mi madre no fue una persona alcohólica. Mi padre de vez en cuando se echaba sus chelas, a veces había problemas, pero no era por el alcohol, sino por la infidelidad de su parte, por eso tuvieron muchos problemas.

En los últimos dos años de la primaria, pues ya andaba flojeando, sentí que se me hizo muy difícil acoplarme con mis amigos de la primaria, pero justo cuando ya estaba acoplado, pues me pasan a un lugar donde no conozco absolutamente a nadie. Me voy a la secundaria, a la Othón P. Blanco, y me sentí fuera de lugar. Sientes que ya no es lo mismo, sientes que todo es una chingadera, que todo es una porquería, ese tipo de depresiones, ese tipo de inseguridades. Comencé el primero de secundaria, era más desastroso que antes, no me interesaba nada de la escuela, empecé a tener, en ese lapso, grandes problemas por una prima que, tal vez inconscientemente por lo de la niñez, intenté hacerle algo. Ella estaba más grande que yo, pero de todas maneras intenté meterme a su cama y me agarró a chingadazos "chamaco sácate de aquí", pero esa situación me causó muchos problemas con mi familia.

Estaba en la situación de la adolescencia de que nadie me quiere, nadie me tolera, ya sabes, el típico incomprendido. En ese tiempo hubo un problema con mi padre en el banco donde trabajaba, no sé qué problema hubo de manejo de sus finanzas que perdimos propiedades, entre ellas la casa donde estábamos habitando, esta casa a penas la estaban construyendo, nos tuvimos que venir para acá, llegamos a un lugar donde no conocía nadie, me sentía más desubicado en la escuela, en la casa, me vengo aquí y hasta la fecha, no conozco casi a nadie, más que a un vecino que vive en la esquina, él es un poco más grande que yo, ya le metía duro al chupe. En la escuela no iba bien, me volví muy rebelde, con mi madre y padre era rebelde, pero así seguí, aunque había cierto respeto hacia ellos, no salía de noche, me dormía temprano, hasta cierto punto cumplía muchas reglas todavía.

La relación con mi hermana fue buena desde pequeños, pero dentro del proceso de crecimiento comenzamos a odiarnos. Yo tenía muchos

resentimientos hacia ella, no sé ella hacia mí, pero ya en ese tiempo había una indiferencia barbará, ni pensar en saludarnos, tenía entre 13 y 15 años, fue algo de mala gana, fue algo muy extraño. Vivíamos aquí, pero no nos tratábamos bien, no había esa situación de platicar, simplemente así era, ella en su rollo y yo en el mío, mi papá en su rollo y mi mamá en el suyo, mundos completamente diferentes. Cuando estábamos en la comida sí platicábamos, nada más era como la terapia, el relax, pero cada uno su rollo. En ese tiempo tenía muchos problemas, por eso no concluí la secundaria. En primero de secundaria, antes de terminar, ya había probado un poco de alcohol, ya había probado de chavillo, porque mi familia hacía fiestas en la casa, mis tíos chupaban demasiado, pero de repente había pedos por el alcohol. Los tíos por parte de mi madre eran bien borrachos. Los de mi papá, pues están en Chiapas, esporádicamente los veíamos, a excepción de uno que llegó a vivir por un tiempo aquí en Chetumal, ese sí le metía duro y bonito, hasta incluso un día llegó a bofetearme medio briago. La mayoría con los que tenía contacto eran parientes de mí mamá, que de repente llegaban a vivir aquí en la casa. Ellos sí tenían contacto con el alcohol, tenían cierta dependencia, tanto mujeres como hombres.

En primero de secundaria comencé a probar el alcohol, era algo que se sentía bien, no sé, pero algunas veces nos escapábamos y nos íbamos a las tardeadas del Bellavista, nos íbamos a la esquina, a esa tiendita que todavía existe, la que está allá en Splash, allí hay una tienda y compré una Caribe Cooler, porque tenía pocos grados de alcohol, no sabía tan amarga como la cerveza. Ahí me tomaba una o dos con un amigo y me cimbraban el cerebro, algo raro, pero me gustaba esa sensación, fue algo que estábamos descubriendo, de ahí al poco rato ya tomaba con mi cuñado de repente. Salía mucho con mi hermana a dar la vuelta con sus amigos, ellos de repente se tomaban sus cervezas, yo mi Caribe Cooler. También quería conocer lo que ellos hacían, quería entrarle al desmadre, mi hermana nunca fue una persona alcohólica, pero mi cuñado más o menos le metía, él estaba chavo, le gustaba el desmadre. De ahí pasé a segundo grado, de plano nada más iba a dormirme y con mi amigo Luis, que es el de aquí de la esquina, nos escapábamos de la casa y nos íbamos a las tardeadas, nos íbamos a los quince años, nos colábamos en las fiestas, él ya tenía la situación de picarse, de tomarse una cerveza y decir "ya estoy picado", no entendía qué era eso, me decía que quería más. A mí no me daba esa situación todavía, sin embargo, sí me tomaba una cerveza y me ponía chido. Me acuerdo de que en ese tiempo estaba en mí salón y me le quedé viendo a una chica, me clavaba viéndola, me peleé con los maestros, no quería estudiar, no sé, algo me pasó que no me interesaba para nada el estudio, nada más me interesaba pasarla bien.

Al poco rato ingresé a la música, empecé a pensar "voy a ser músico, no necesito estudiar". Entonces terminé el segundo grado, mi madre tenía mucha influencia en las escuelas porque trabajaba en ese tiempo en la SEP, y me mandó de refugiado a la secundaria Siqueiros, porque yo así lo quería, no quería pasar la vergüenza de haber reprobado. Llegué a la escuela y hasta cierto punto era la novedad, porque no me conocía nadie. Comencé a tratar de estudiar, de echarle ganas, pero ahí en la escuela conocí a otros amigos y nos íbamos de repente, nos escapábamos a Bacalar, hacíamos juegos de esos de la botella, encuerábamos a las compañeras o nos encueraban. Ya tenía mi grupo de rock, tenía amigos un poco más grandes que yo, ya le empezábamos a meter al chupe, en ese tiempo tenía como 13 o 14 años. Me acuerdo de que me escapaba de la casa, era muy frecuente eso, me iba a un bar que se llamaba La Capilla, así bien chavillo me escapaba para irme a beber, en muchas ocasiones lo hice, para mí era fascinante conocer el mundo, ir a las discos, a los bares, ver qué tipo de gente había allá, no sabía en lo que me estaba metiendo. Antes de terminar el segundo grado, pues ya tenía cierta dependencia al alcohol, en mi casa me lo decían mis padres, pero nadie me abofeteaba, ni me regañaban, ni nada, creía que nada más era un juego de niños, sin embargo, mis padres no me hostigaban tanto, pero antes de terminar la secundaria ya me había puesto muchas borracheras.

De repente entré a una obra de teatro de la secundaria. Ahí conocí a una chica, a mí no me gustaba, pero ella me estaba buscando y toda la cosa. Ella estaba muy bien, terminamos siendo novios, pero al poco rato le dejé de hablar, no recuerdo qué pasó en mí, de repente me gustaba muchísimo, estaba enamorado de ella, creo no sé, pero no le podía hablar, me daba pena agarrarla o abrazarla, que sintiera que yo tenía una erección, cosas así, entonces ella me terminó cortando, porque de plano no le hacía nada, no veía acción, hasta ahorita lo voy entendiendo ¡qué pendejo soy! ja, ja, ja. Entonces ella me cortó, pero me sentí muy mal ¡charros! me sentí muy down, ya no quería salir con los cuates y en ese tiempo me estaba saliendo mucho acné, peor aún, estaba pasando la situación del acné, para ese tiempo terminé el segundo grado. Terminó la obra de teatro, a ella ya no la veía, me paraba en el portón de la casa, para ver si ella pasaba en el camión de Calderas, porque ella vivía por allá. En ese tiempo era celosísimo, incluso tenía un mejor amigo, hasta me llegue a pelear con él, porque era medio zorro y la zorreaba, ese tipo de cosas me ponía muy mal, me ponía muy, muy mal. Ella se llama Nayelli, ahorita ya está casada, tiene dos hijos. Para pronto, que repruebo el tercero de secundaria, no terminé la escuela, en los dos primeros meses me salí, dejé de ir a la escuela, me dediqué a tocar la guitarra y a pasar el rato. El tercero de secundaria lo cursé en una escuela abierta, mi mamá me compró el tercer año, porque ella tenía influencias por su trabajo en la SEP.

Comencé a tocar la guitarra desde los 12 años, cuando ingresé a la secundaria, fue por ahí de octubre o noviembre. En ese tiempo llegó un primo de Tabasco y me iba a emborrachar con él, éramos primos de la infancia, era uno de mis mejores primos y tenerlo aquí ¡a toda madre! Porque le mete al chupe bien grueso, teníamos como 15 años, más o menos, nos íbamos a emborrachar, a echar desmadre muy diferente a los chavos que vivían aquí, de repente llegaba mi amigo que tocaba la batería en el grupo, con su carro y era el oasis en el desierto, vámonos carnal, a rolar al boulevard y a chupar, era lo máximo, a qué otra cosa podía aspirar, ni me interesaba ir al cine, ni me interesaban cosas productivas, quería beber, escuchar música de rock, ese era mi mundo.

Llegué a la preparatoria y le empecé a echar ganas, hasta me decían que era inteligente y toda la cosa. Sí era trabajador, le empecé a poner ganas, pero de repente empecé a tomar alcohol nuevamente. En las escuelas siempre fui muy mediocre, todos los alcohólicos tenemos esa característica, empezamos a estudiar y todo eso, a la mitad del curso ya me daba flojera ir a la escuela, no quería saber nada, peor aún, mi certificado de secundaria no llegaba, me lo pedían en la preparatoria, me dijeron "te damos cierto tiempo, sino llega esa constancia te sacamos", hasta que un día me corrieron. Me corrieron por eso, me corrieron porque no tenía mis papeles. Entonces me metieron a trabajar al restaurante de mi abuela, al bar "Las Tías", a destapar cervezas, servir mesas y todo eso, ahí me la pasé un rato, tratando de seducir a las meseras que me mandaban a la chingada ¡eso era bien feo! Una que otra bailarina se dejaba manosear, pero ya bebía con frecuencia, tenía la oportunidad de robarme algunas botellitas del bar e irme con mis amigos acá y allá. En ese tiempo había varias amigas con las que salía, había varios cuates que nos juntábamos y fumábamos yerba, pero nunca me volví adicto a la mariguana. Al poco rato también conocí la cocaína, tenía como 17 o 18 años. Conocí la cocaína y me gustó, esa vez buscaba la ocasión para irme con estos amigos a inhalar cocaína, no estudiaba, sólo estaba trabajando en el bar. Mi papá tenía un hotel aquí [en Chetumal], donde me ponía a trabajar, pero después me corrió porque me metía a hacer desmadre en los cuartos, metía a mis cuates, cerrábamos el hotel, nos encerrábamos en un cuarto, fumábamos marihuana, nos poníamos a beber, los inquilinos se quedaban afuera y yo dormido en los cuartos. El hotel se llama Posada Colonial. En ese tiempo pues ya conocía los table dance, conocía a unos músicos que más adelante estaría tocando con ellos, que eran los dueños del bar Copacabana, un lugar donde se ponían a bailar chicas desnudas. Empecé a conocer los bares, al poco rato hice un grupo con el que empecé a tocar en un antro que se llama Grito de Quetzal, ya tenía como 19 años, ahí conocí entre la borrachera a una chava,

ahí le di para sus tunas, ahí empezamos a andar, me iba a ver al bar, empezamos a coger, nos enredamos, disqué nos enamoramos.

Ella vivía sola en su casa, era amante de otro tipo, que fue el que le dio esa casa donde yo iba con ella a coger. Ella había estado casada, se deshizo de este tipo y me fui a vivir con ella. Yo la celaba bien cabrón, mi problema de la celotipia otra vez, los dos le metíamos bien cabrón al pedo a la cocaína. Ella no tenía hijos, era un poco más grande que yo, tenía como 21 años. Nos emborrachábamos y al poco rato empezábamos a inhalar cocaína, para eso entré con un grupo de cumbias, que después tocábamos reggae, tocábamos en cantinas, bares, discos y me emborrachaba ahí, me metía coca, yerba, de todo. Al poco rato se embarazó esta mujer, se embarazó de mí porque ella lo quería y yo porque no me cuidaba. Se embarazó, ella dejó de tomar y el desmadre, yo pues no, la embarazada era ella. Ella dejó su casa para venirse conmigo, pero yo era un desmadre, puros pleitos, puros problemas, porque a veces no llegaba a dormir. En ese tiempo me ganaba unos 200 pesos, 300, eso sí, tocando desde la tarde hasta las 5 de la mañana, eran bien negreros los antros de aquí, pero ganabas buen dinero, pero yo llegaba sin nada a la casa, todo me lo emborrachaba, todavía no había infidelidad de mí parte. Nos fuimos de Chetumal, nos fuimos a Playa del Carmen, pero antes pasamos a Tulum, ahí ya estaba en lo grueso, me metía un chingo de coca y de alcohol, al poco rato empecé a involucrarme con otras mujeres. En ese tiempo tenía como 18 o 19 años, me acuerdo de que me ponía mal, le reclamaba cosas del pasado, celotipia pendeja, ella se regresó a Chetumal, yo me quedé por allá a buscar surte con mis cuates del grupo, en Tulum estuvimos en un bar que era de un amigo, borrachera tras borrachera, había un cuarto donde dormíamos dos compañeros y tres bailarinas del Table Dance, ya te imaginaras el desmadre. Nos fuimos a Playa del Carmen, conseguimos un buen trabajo, empezamos a ganar bien, pero también ya estaba más encarrilado en la situación del trago, la droga y las mujeres. Me gustaba mucho seducir a las bailarinas para que nos pagaran las borracheras, para que nos pagaran el cuarto, llegamos a prostituirnos. Regresamos a Chetumal, comenzamos con el mismo desmadre, ir al bar La Jarochita, a la Mala Muerte, andando por ahí, agarrando cualquier vieja, arañas, que están por ahí, gordas, feas, un infierno, empecé a caer así feo, de repente agarré a una señora, también a unas bailarinas con cara de hombre ¡de su pinche madre!... creo que eran putos.

Por ese tiempo a mi madre le detectaron el cáncer, antes de que naciera mi hija. Mi hija nació el 5 de mayo de 1999, la reconozco como mi hija, de hecho, tiene mi apellido. No la veo desde hace mucho, porque desaparecieron de aquí, no sé a dónde se fueron. Terminamos porque era

puro pleito y la verdad no sentía ya nada por ella. Mi hija se llama María José y su madre se llama Mayra. La verdad es que no concluimos en buenos términos, simplemente dejó de venir a la casa y todo ese rollo, fue muy mal, yo no quería tener responsabilidades, la verdad me aventé el paquete a lo pendejo, pero cada vez que nos veíamos eran pleitos y ella estaba muy dolida, hasta que dentro de mis viajes me fui olvidando de ellas, después ella consiguió otra persona y se fueron con él. La cosa es que de aquí me voy al poco rato a Tabasco, empecé a tratar de bajarle un poco al trago, al desmadre, ya estaba mejor. Dejé de beber por una chica que conocí, mil veces mejor que Mayra, niña de casa y toda la cosa, desmadrosa, pero buena onda. Trate de subir la autoestima, de reinsertarme socialmente por ella, pero terminó dejándome por otro. El meollo es que yo tenía eso de subir y bajar, a veces dejaba de beber, pero luego me encarrilaba, tenía esos períodos, la cosa es que por decepciones amorosas vuelvo a agarrar la bebida, por decepciones amorosas me bebía más de lo que tenía que beber, así fueron muchas veces, todo siempre fue repetitivo en mi vida de alcohólico.

Después anduve viajando, conocí a una argentina, empecé a sentir algo por ella, incluso me sentía feliz, tenía rato que no me sentía así, pero después que me pone el cuerno, sentí regacho, ahí ya tenía 21 años. La cosa es que dejé de beber, pero cuando volvía a beber trataba de compensar el tiempo perdido, era algo increíble. Así me la pasé viajando con el grupo de rock hasta que llegué a Mérida. Ahí conocí a una muchacha, de buena familia, ella era médico, me enamoré de ella, pero no aflojaba el cuerpo, hasta que un día se puso muy borracha y logré tener relaciones sexuales con ella. Fue un poco desagradable porque llegó su primo y comenzó a tocar la puerta del hotel, me dijo que "me había aprovechado de ella", ella estaba consiente, estaba medio peda, pero nada más. Por ese tiempo mi mamá estaba en fase terminal, y yo viajando, echando desmadre, hasta que me armé de valor y con esa situación me dije "tengo que huir", así que le robé 200 pesos a uno de mis amigos del grupo, ellos estaban en la borrachera, todos estábamos en la borrachera, sin que se dieran cuenta agarré mis cosas y me vine para Chetumal. Llegué a Chetumal sin avisarles, mis compañeros del grupo de rock supieron que estaba acá, pero yo dije "aquí en mi casa no va a pasar nada, me voy a controlar de beber, aquí no están mis amigos, ellos son los que me incitan a tomar". En ese tiempo comencé a salir con una chica que me gustaba mucho desde hace tiempo, pero no la quería, era como de la edad de mi hermana, mayor que yo, pues ella trabajaba y me invitaba las cervezas. La verdad es que la utilizaba, hasta eso no teníamos sexo. Ella era una chica de casa, era una chica bien, yo no quería involucrarme con ella, pero ella estaba muy enamorada de mí. Ella estuvo conmigo mucho tiempo, yo tenía que cuidar a mi mamá, mi madre estaba

con su cáncer terminal. Fue por el 2001, estaba aquí cuando sucedió lo de las torres gemelas, estaba viendo en vivo como se caían las torres, fue el 11 de septiembre de 2001. En todo ese lapso, me la pase aquí con mi mamá y con esta niña. Esta niña venía mucho a verme, me hablaba por teléfono, estaba muy al tanto de mí, y yo no la celaba, no sentía celos por ella, creí que eso de la celotipia ya lo tenía superado, pero no nada más estaba como apagado. Mi madre me decía "deja de tomar", tenía problemas con mi familia por el alcohol, le robaba el dinero a mi madre o a mi hermana, había problemas con mi cuñado, él vivía también acá y había pleitos, mucha tensión, por lo mismo de la enfermedad de mi mamá.

En el 2002 falleció mi mamá, de hecho un día antes me fui a la disco a Rock Shot, agarré la borrachera una noche antes de que mi mamá falleciera, me puse a tomar, me dolió la cabeza, me salí temprano, no sé qué me pasó, me vine a dormir a la casa, de repente mi papá me despertó, ven, ven, ven, tu mamá ya está falleciendo, despídete de ella, llegué con ella, una escena medio escalofriante, se estaba como asfixiando, pero lo aceptábamos, queríamos que dejara de sufrir, mi papá, mi hermana y yo nos despedimos de ella. Cuando ella falleció como que me sentí mejor, porque ella ya no estaba sufriendo, era un sufrimiento muy gacho el que tuvo, me acuerdo de que cuando me despedí de ella le prometí que iba a dejar de tomar, pero dentro de mí me dije "cómo lo voy a hacer". Ya había visto a Alcohólicos Anónimos, pero siempre que pasaba estaba cerrado el grupo, nunca me grababa el horario, pasaba a una hora en que no había nada, pasaba por el grupo Payo Obispo y nada, creo que no era mi tiempo todavía.

Pasó lo de mi mamá, me dieron la herencia, me dieron el dinero y me fui a emborrachar, ya tenía carro y pues a la hora que quisiera me iba, pero entre el proceso de los papeles conocí a una mujer que se hizo mi novia. Empecé a andar con esta persona, y me iba a beber con ella, de hecho, ella como que iba a agarrando mi ritmo, para ese tiempo ya no me desvelaba todos los días, sí me ponía borracho, pero como a las 4 o 5 de la mañana regresaba a mi casa y me dormía, pero de repente dejé de frecuentar los bares. La cosa es que un día me estaba yendo para Rock Shot y pasé por Alcohólicos Anónimos, vi que había gente afuera, pregunté, ya tenía esa inquietud, quería dejar de tomar, pero no sabía cómo, ya había hecho varios intentos, había tenido algunos períodos de abstinencia, pero por alguna decepción amorosa o por algún resentimiento con mis compañeros, que nos peleábamos mucho, me iba otra vez a beber, no sabía qué era lo que lo causaba. Entré a la reunión de Alcohólicos Anónimos, me dieron la sesión de información, siempre había renegado de Dios, yo era de los que creo en Dios pero a mi manera, no sé cómo, pero lo tengo que decir, dentro de mí sentía que había algo en el cielo o en el aire, pero esa vez que entré sentí

algo en el aire, era un lugar donde se sentía otro ambiente y me dieron ganas de llorar, para mí fue muy confortante saber que había gente que había pasado, incluso cosas peores que yo y ya se habían vuelto sobrios. En ese momento me llegó una sensación, un pensamiento que me rebotaba en mi cabeza, es algo que no me ha vuelto a suceder, pero en ese momento entendí que así tenían que ser las cosas, eso estaba destinado, en ese momento sentí que así estaba escrito, tenía que haber sido un alcohólico para sentir que eso era lo mejor para mi vida.

Durante esa hora me hablaron de cómo funciona el programa de rehabilitación, me hablaron de cómo era la derrota de un alcohólico, me hablaron de los Doce Pasos. Ese día fue una sesión de información de Alcohólicos Anónimos, en ese momento tenía la sensación de que tenía que leer todo lo que había a mi alrededor, me quedó muy grabado eso de la derrota ante el alcohol. Ya no fui a Rock Shot, me dieron mis hojas de autodiagnóstico y me vine directo a la casa, estaba muy feliz, estaba cargado de algo, no sé, pero había algo en mí que me dio una fuerza para cambiar, sentía una motivación muy grande, desde ese momento empecé a ir todos los días a las reuniones. Aunque después continúe con el grupo de rock y dejé de asistir, no tomaba, pero seguía siendo el mismo cabrón, no cambié de la noche a la mañana mis actitudes, fue un proceso, porque hacía lo mismo que cuando bebía, la diferencia es que ahora no bebía.

Después me metí a un grupo de Cuarto y Quinto Paso, eso fue en Cárdenas, Tabasco, como andaba viajando con la banda de rock. Eso sí, la euforia en el momento, pero dejé de ir a las juntas y recaí por dejar de asistir. Empecé a hacer dinero y no me importó ir, había muchas mujeres que querían estar conmigo, al poco rato recaí, me fui a beber nuevamente. Recaí como tres meses, nunca tomé un servicio, nada, nada, no hubo un cambio en mi vida. Volví a entrar a los grupos, pero recaía y recaía. Hasta que, en Chiapas, en Tuxtla Gutiérrez, tuve una experiencia espiritual, vi a mi madre entre sueños que me hablaba y me decía "tu estás aquí, entre el cielo y el infierno, si te mueres y no reparas tus cosas te vas a arrepentir". Vi que el diablo con sus cuernos me picaba las costillas, fue entre soñando y despierto, la cosa es que me levanté y todo se desvaneció.

En ese tiempo no quería saber nada de Alcohólicos Anónimos, pero a raíz de eso fui a una junta tradicional de Alcohólicos Anónimos. En el grupo al que fui en Tuxtla Gutiérrez, había una persona estadista, esa es una persona que sabe mucho sobre el programa, es una persona que ha practicado bien el programa, porque a veces es difícil practicar el programa, pero esa persona sí lo practicaba, te daba buenos ejemplos, al final me apadrinó, me dijo qué era lo que tenía que hacer, trataba de hacer lo que él

me decía, él se llama Jorge Alejandro, sabía mucho. Él fue militar, me comentaba cómo era su vida, al igual de jodida que la mía, ahora era una persona totalmente diferente, eso me motivaba, porque me empecé a dar cuenta que sí podía cambiar, solamente que había que hacer mucho trabajo. Fui cambiando poco a poco, dejé de ir a los lugares que acostumbraba. De ahí me fui a Ciudad del Carmen, me regresé a Chiapas, de ahí vine a Chetumal, sesionaba donde podía, no tenía un grupo base, por lo mismo no había una estabilidad. En Ciudad del Carmen estuve como seis meses, ahí hice mi servicio de cafetería. Llegué a Chetumal y no quería saber nada de mujeres, las evitaba, había mujeres que me buscaban, pero las evitaba para no volver a tomar.

Quería una situación estable, no quería meterme en problemas, dejé de asistir a los bares y discos. Por ese tiempo, tenía muchos problemas con esta banda de música, era mucho el tiempo que andaba con ellos, ya había muchas diferencias. Lo bueno es que se dio la oportunidad de que me viniera a estudiar y a trabajar a Chetumal. Me puse a pensar bien en mi vida, tenía una disyuntiva en mi vida, o jalaba para un lado o jalaba para el otro, tenía que decidir, o terminaba como ellos o terminaba mejor en Chetumal. En mi casa no tenía una buena relación con mi padre como la hay ahora, nos odiábamos en ese tiempo, había un resentimiento muy grande por todo lo que pasó, tenía que arreglar todo eso. Desde que entré a Alcohólicos Anónimos nunca viví en Chetumal, tenía mucho trabajo que hacer aquí, reparaciones con mucha gente. Decidí venirme a Chetumal, quería estudiar, apegarme al grupo Payo Obispo, por eso estoy casi todos los días ahí, hasta la fecha sigo yendo. Ha habido muchos cambios en mi vida desde que regresé a Chetumal. Empecé a practicar el programa como mejor puedo. Voy a cumplir dos años desde que regresé, este 11 de abril es mi tercer aniversario en Alcohólicos Anónimos, deberían de ser 6 años, pero tuve ese lapso y ya no se pudo, no cuenta.

Ahora estoy dando clases de música en una escuela, es aquí en la esquina, también estoy en un grupo de rock. Ya voy para 2 años de carrera, voy a la mitad, estoy estudiando para docente de artísticas en el Instituto Quintanarroense de Cultura. Mis amistades han cambiado, mis amigos de ese tiempo a ninguno lo veo. Tengo otros gustos, casi no salgo de mi casa, me siento ahora muy bien. Desde que entré a Alcohólicos Anónimos tengo otra vida completamente diferente, es asombroso. Lo escuchaba mucho en tribuna, me motivaba, pero como que tenía cierta duda, pero cuando uno práctica el programa tienes un cambio grandísimo en tu vida, si tú lo quieres, porque hay gente que pude estar en el programa, pero si no quiere cambiar, adelante, uno sufre. En mi caso ha sido muy difícil, ha habido muchos problemas, pero hay una estabilidad, me siento feliz en realidad, me siento

tranquilo, ya todos mis problemas los reflexiono, los pienso. Ahora mi situación es estudiar, estar en mi casa, ayudo en lo que puedo.

Con mi padre me llevo muy bien, ya no hay ese resentimiento, ya no hay esas situaciones de antes. Con mis amigos es diferente, hay gente que me ve y me saluda, quiere que yo esté con ellos, es diferente. Hay mucha gente que ya no me quería ni ver, ahora hay mucha gente que me estima y aprendo a estimar, aprendo a convivir, ya no soy como antes, encerrado solamente en mi casa. Ahorita puedo salir y saludo a la gente, hay cierto grado de ser social, ya ese Jorge antisocial está casi enterrado, ya puedo llegar a un lugar y ponerme a platicar sin ese temor a la gente, ya no tengo miedo a la inseguridad. Ahora me acabo de hacer coordinador del grupo Payo Obispo, me acaban de aceptar como coordinador y me llevo muy bien con todos mis compañeros. Hasta ahorita no ha habido ningún problema. Ahorita mi mente está ansiosa de cosas positivas, ya dejé la pornografía, de ir a antros, donde mi incitan a la lujuria. Pues alimento a mi mente de cosas positivas. Creo en Dios, cuando tengo oportunidad voy a la iglesia Santa Cruz y rezo mucho porque soy católico, pero también voy con los cristianos, estoy muy interesado en casi todas las religiones. En el grupo nos dicen que estemos preparados de mentalidad con todas las religiones, porque todas las religiones tienen algo que, si lo juntas en tu vida, vas a ser feliz, vas a vivir en armonía y vas a aprender a vivir bien, al menos ese es mi propósito, de trascender en esta vida. Creo mucho en la reencarnación, creo que cuando haces bien las cosas en esta vida puedes trascender, por eso trato de ir progresando en esta vida. Si Dios me va a dar una familia, pues estar bien con mi familia, si voy a estar con una mujer, tratarla bien, empezando conmigo mismo. Ya tengo otro concepto de la vida, ya no tengo ese negativismo, de que eso no se puede, ahora todo se puede siempre y cuando uno quiera. Ya no me cierro la posibilidad de que pueda tener más cambios en mi vida, sé que se puedo lograr muchas cosas. Me di cuenta de que se pude lograr todo, pero para eso hay que trabajar en la vida. Y me tienen motivado los cambios en mi vida, lentos, pero van llegando. Ahora ya me despierto tranquilo, porque no tengo pesadillas.

Lo que sí, es que cuando llegué a Alcohólicos Anónimos, cuando sentí esa energía, preferí llamarle así, energía, todavía estaba renuente y muy ignorante de esa situación, fue la primera vez que sentí esa presencia. La verdad me preocupé muy poco por agradarle, pero junta tras junta, Paso tras Paso, llegamos al convencimiento de que hay un Poder Superior que podía devolvernos el sano juicio, en ese momento entendí que había algo, que necesitaba aferrarme a él, le decía Dios, pero todavía había ese resentimiento hacia él, porque uno de niño le pide muchas cosas y no se las cumple, caprichos y todo eso. Esa mala información que tiene uno sobre

Dios, pero con el proceso, conforme a los golpes que uno se va dando, es como empecé a ser testigo de cosas que salen de la comprensión humana, pues empecé a depender más de él. Hasta que entendí que me tenía que soltar a él, para dejar de sufrir por cosas que no se me dan en la vida. Terapéuticamente también tuve que hacer las paces con Dios, porque en mi mente estaba un Dios castigador, que nada más estaba esperando para darme maltratos, castigos, no sé, esa idea, pero me la he ido quitando, trató de tener una relación sana con él. Creo que es un proceso, como un musculo que uno va tratándolo de crecer en oraciones, en meditación, en buscar esa fe. Uno puede creer, pero entregarse a él es otra cosa, eso es lo que estoy buscando, una aceptación de que yo ponga mi vida al cuidado de él, ya no depender de una mujer, o depender de un amigo porque te pueden fallar, a fin de cuentas, pueden fallar como yo he fallado, ellos también son humanos. Por eso, tengo que entender que sólo puedo depender de Dios, para no tener problemas en mi vida.

Para mí el programa de recuperación es todo, o sea, cuando algo te salva la vida, cuando algo te cambia en realidad, para mí es primero que cualquier otra cosa, aunque pude faltar a una junta por trabajo, pero para mí es un estilo de vida completamente diferente, es un programa de vida, es un programa para aprender a vivir, para aprender que no todo es felicidad, de hecho, el fin no es la felicidad, el fin no es el dinero, el fin no son las mujeres, el fin es estar bien con uno para estar bien con los demás, para estar bien con Dios. En Alcohólicos Anónimos te dicen que tengas cuidado con ciertas cosas, como las anormales, porque tendemos a caer en problemas. Aquí [en A.A.] hay personas que se han curado de enfermedades terminales, así como en las religiones que han curado gente de problemas terminales, aquí también hay, porque también con nosotros está Dios. Aunque mucha gente se espanta de la manera en que nos expresamos de él, pero hay muchos tipos de ver, es una forma muy laica de utilizar los aspectos espirituales. Algunos llegan y de plano no creen en nada, pero es un proceso, al final van a terminar creyendo, al final no hay ateos en esta vida, los he visto, he visto ateos, he visto gente que de alguna forma u otra siempre termina creyendo. Si uno está cambiando su vida, si ser fanático me va a servir para cambiar, no me importa que me lo digan a mí, mientras esté cambiando mi vida. Por ejemplo, en mi casa no ves logotipos ni nada por el estilo de Doble A, yo lo vivo y vivo el programa porque es un programa para toda la vida, es un programa para aprender a vivir. Lo importante del programa es aplicarlo, porque una cosa es saber mucho y otra es vivirlo, empiezo a vivir otra vida completamente diferente, para mi es algo impresionante, no lo digo yo, lo dicen en 165 países en los que está el programa funcionando, a los que se les da una nueva forma de vivir, es algo que trato de mantener vivo, en el aspecto de practicar lo que me dicen

en el grupo, porque cuando estoy metido allá tengo una estabilidad emocional, desde expulsar mis problemas, de estar en servicio, todo tiene un por qué y así trató de hacerlo, eso me da una estabilidad, me motivan a cambiar mi personalidad.

Al programa de Doble A le agradezco todo, ahora sí que las palabras se las lleva el viento, en la forma en que agradezco mi agradecimiento, es pues ayudando a otros alcohólicos, pasar el mensaje, estar en el grupo por si llega una persona que necesite ayuda, participar en el servicio del grupo, en las actividades en sí. Por ejemplo, a una persona nueva le vamos a hablar de que el programa es para la recuperación personal, que no es religioso, que no es a fuerza, que no es una secta. El programa lo vengo practicando todos los días, por ejemplo, desde que me despierto le doy gracias a Dios por estar vivo y que me mantenga sobrio y alejado de los lugares donde pueda recaer. Esto lo hago por experiencias de muchos alcohólicos, la mayoría de los que han recaído es porque en sus oraciones matinales, si es que las tenían, no pedían ese día de sobriedad, de abstinencia. Ahora sí que en la oración hay una cierta fuerza, hay lago que la hace poderosa, cuando se hace adecuadamente. Trató de hacer un inventario moral de mí mismo de lo que hago en todo el día, me estoy observando en todo momento, evitó estar en donde la gente esté bebiendo, eso es parte del primer paso, de que soy alérgico, de que no puedo estar cerca de la gente que está bebiendo, porque se me pude antojar, de repente sí puedo estar un rato, pero no mucho tiempo, entonces mejor me alejo, porque tengo en mi mente que soy alérgico y que necesito abstinencia total, por el día de hoy nada más, no me pongo a pensar que tengo que ir al grupo todos los días, me preocupó por hoy, eso nos da la sensación de querer más, eso te motiva a ser mejor, en cualquier aspecto de tu vida que quieras superar, nos enseñan a que solamente por hoy voy a evitar molestarme, por hoy evitaré ver pornografía, por hoy voy a evitar masturbarme, eso te da la sensación de ser mejor cada día. El Segundo y Tercer Paso pues me pongo en manos de Dios, ahora sí que repaso lo que hice el día de hoy, si algo sale mal y Dios lo decidió así pues adelante, no me resiento, no me molesto, al contrario, lo acepto y sigo adelante. El Cuarto y Quinto, pues, aunque ya lo hice, hay que seguir haciéndolo, cuando tengo tiempo me pongo a escribir, a meditar si hice bien o no en tal situación, si estoy mal voy a pedir perdón, a veces platico con un padrino y hago mi catarsis con él, lo mejor sería hacerlo con un sacerdote, pero no siempre se puede. El Sexto y Séptimo, pues en mis oraciones, le pido a Dios que mis defectos se los lleve, que me quite mis miedos y que guíe mi mente por los caminos que él quiera llevarme, le pido que me de dirección en mi camino. En el Octavo y Noveno, le pido perdón por el mal que haya hecho en mi vida anterior a mi padre, a mi hermana, con los cuales ahora tengo una excelente relación, porque tuve que poner

mucho de mi parte. El Décimo Paso lo hago cuando analizo qué he hecho en mi vida, qué hice hoy y qué voy a hacer mañana, a veces cuando el problema me molesta mucho trato de escribirlo, para pensar mejor cuando se me presente otra vez algo parecido. También agradezco por todo lo que tengo. En el Onceavo Paso siempre trato de tener mi contacto con Dios, me pongo a orar, para mi es muy importante la oración, en cualquier momento rezo. El Doceavo Paso, pues trasmito el mensaje. Hay muchas maneras de pasar el mensaje, desde que estoy sobrio es una forma de pasar el mensaje, porque soy músico, voy a tocar a los antros y la gente no me ve tomar, también lo paso en la escuela o cuando tengo la oportunidad de hablar en una reunión de información pública. Pasar el mensaje es lo que más estabilidad emocional me da, pasar el mensaje te da mayor fortalecimiento, es algo que te llena, pero también es comprometerte, porque te obliga a mantenerte sobrio con las personas a quien pasaste el mensaje. Para mí el programa de Doble A es lo primero, no me ha fallado y voy a seguir practicándolo.

Segunda historia de vida.
Me llamo Javier, nací aquí en Bacalar, mi padre es de Jalisco, se llamó Jorge y mi madre es de San Luis Potosí, ella se llamó Esther. Sí, tengo más hermanos mayores, Jorge nació en Ocampo, Tamaulipas y Roberto en Celaya, Guanajuato, porque mi padre fue militar y anduvimos de ambulando. Mis padres se conocieron en San Luis Potosí, en un pueblo que se llama Ciudad del Maíz, luego se fueron a Tamaulipas, ahí nació mi primer hermano, pero lo cambiaron de partida a mi papá y lo mandaron a Celaya, ahí nació mi segundo hermano, luego se vinieron para Bacalar y nací yo.

Como mi padre era militar había la facilidad de trabajar, en primer lugar, era el estudio, muy rustico, te estoy hablando de hace sesenta años, pero cómo te diré, trabajar y estudiar, pues en mi caso, desde que yo fui pequeño, desde que tengo uso de razón, todos trabajan en la familia. Ingresé a los cinco años a la gran escuela que existe, la "Cecilio Chi", pero no la nueva que está enfrente del Fuerte [de San Felipe, Bacalar], donde ahora está la cancha de usos múltiples [Av. 5 entre calle 20 y 22], esa fue la primera escuela de aquí. Ahí estudié hasta el quinto año, tenía once años. A mí papá lo cambiaron de partida por un tiempo a Chetumal, me fui a estudiar a Chetumal y ahí terminé mi primaria. Mis hermanos primero se fueron a Chetumal, porque había una casa hogar de la iglesia católica en Chetumal, de los misioneros, ellos se fueron primero y estudiaron en esa escuela, posteriormente yo me incorporé también a esa casa hogar. Mis hermanos se pasaron a Bacalar y yo me quedé solo en Chetumal, hasta que la casa

hogar terminó. La casa hogar terminó con el [huracán] Janet [en 1955].[7] Me quedé un tiempo a la deriva, porque mis padres se quedaron incomunicados, luego ya regresé a Bacalar con mis hermanos mayores.

Cuando terminé la primaria entre a la secundaria, pero nada más estudié hasta primero, tenía 13 años, ya fue que me trajeron para acá [Bacalar], me integré al castillo [Fuerte de San Felipe] nuevamente, porque mi padre era el capitán. Cuando tenía 14, 15 años, trabajaba todo el día con mi papá, trabajar, trabajar, teníamos milpa, luego se fundó un rancho, se llamó San Jorge, está donde ahora está el hotel San Jorge, a la salida [de Bacalar], el que lo compró le dejó ese nombre hasta la fecha, ese era de nosotros. Yo empecé a beber desde que me fui a Chetumal, como quien dice, ya era alcoholismo consuetudinario, vamos a decir, empecé a beber mi primera copa como a los 12, 13 años, después ya tomaba aquí en el balneario ejidal [de Bacalar], era rustico, más bonito que hoy porque todo era selva, se veía como un túnel [la entrada al balneario por las copas de los árboles]. Mis compañeros de trago eran Valdemar Castillo y Carlos Coronado, ellos eran los más cercanos. Yo pienso que empecé a tomar por probar, por querer saber, lógicamente una de las personas era mayor que yo, entonces me invitó un trago, uno equivocadamente ve a esa persona no como a un héroe, pero sí como un cabrón, con su cigarro y toda la bulla, chupé y me sentía muy acá, por imitación se puede decir, la verdad yo sé que siempre va a ver alcohol, que el alcohol no es hereditario, pero el alcoholismo sí. Lo que tomé por primera vez fue un "Pizá Araña", un ron que se fabricaba aquí en Yucatán, así se llamaba porque te dejaba como araña fumigada ja, ja, ja, ja, ja.

El motivo era de que en esa edad teníamos siempre los fines de semana, bueno que nos daban chance, bueno, parte de un día, y cada quien iba juntando en la semana para el pomo, para lo que fuera, porque en Bacalar no hay nada que hacer, más que nadar y nadar, para mí es un ejercicio muy bonito, la diversión de mis cuates y mía era irnos y venirnos de un lado al otro de la laguna [nadando], platicábamos y toda la onda, la otra es que era por costumbre, porque aquí se trabajaba la madera, el chicle, era una costumbre que tenía la familia, toda la semana se trabajaba, pero lo que era el sábado o domingo, era chupar, era esa la diversión, de esa forma se satisfacía uno, tanto los mayores como uno. Después del accidente que sufrí, vi cómo se agravó mi alcoholismo, perdí la mano. [Javier estando alcoholizado subió a una lancha para ir a pescar a la laguna de Bacalar. En el trayecto se le hizo fácil encender un cartucho de dinamita para arrojarlo

[7] "El huracán Janet tocó tierra el 27 de septiembre de 1955, en Quintana Roo. Según la prensa de la época, la ciudad más afectada fue su capital, Chetumal, dejando 712 muertos (datos del CENAPRED) y arrasó prácticamente con todas las viviendas, que en su mayoría eran de madera" (Estrada, 2017).

al agua, pero era tanta su ebriedad que se tardó en lanzarlo. Este suceso hizo que perdiera la mano derecha a la edad de 27 años]. A partí de ahí, me sentí el ser más despreciable del mundo, me sentí derrotado, fue que ya más tomaba, fue para olvidar, con la costumbre ya adquirida, pues todo lo que tomaba ya era para olvidar, porque cuando uno usa el alcohol para sentirte otra persona, ya lo usas como un arma. Javier sin un trago es una persona irrespetuosa de los niños y de las señoras, yo usé ese valor que me generaba el alcohol para hacerle daño a la gente, llegó un momento en que el alcohol era parte de mí, porque me gustaba el efecto y la forma en la que me hacía sentir.

Dejé el trago en 1984, cuando ingresé a Alcohólicos Anónimos, ingresé a Doble A y me quedé. Tenía 39 años cuando ingresé a Doble A, mi alcoholismo más fuerte fue como de los 27 a los 38, 39 años. Me casé a los 19 años por obligación, por necesidad, porque un día oí que a mis hijos les dijeron "bastardos" para ofenderlos y me convencieron para casarme. Yo era en ese tiempo un valemadrista en todos los aspectos, después de la perdida de la mano, me volví una persona intratable, amargada, rencorosa, no cualquiera me podía hablar, me volví pendenciero, pleitista, me absorbió el alcohol en todos los aspectos, por lo mismo perdí la familia, se cansaron de mí hasta que me corrieron. Tuve seis hijos, bueno hasta la fecha cinco, uno nació muerto. Mi primera hija nació cuando yo tenía entre 20 y 21 años, se llama Rosario, luego nació Javier, luego nació Jorge Antonio, luego Alejandro y la última Verónica, son del mismo matrimonio, fue la familia que perdí por el alcoholismo, mi esposa se llamó Juanita, originaria de Yucatán, a ella lo conocí aquí en Bacalar. Perdí a mi familia cuando tenía 35, 36 años, la verdad para mí es como un sueño, esa vida que lleve de alcoholismo, pero bueno, más o menos mi cálculo es ese, tengo 66 años.

Desde que entré a Doble A ya cambió mi vida, tuve una recaída, anduve como se dice de teporocho [de alcohólico], tres, cuatro años, a partir de que entré a Alcohólicos Anónimos todo cambió, tenía ocho años en Doble A cuando recaí, no se me va a olvidar, aquí hay un dato muy especial, cuando yo ingresé a Doble A, ya no tenía familia. Ahora comprendo que mí recaída fue una estupidez, de mi mente nunca se borró que algún día podía recaer y me cuidaba de ello, tuve experiencias, así como yo tuve que recaer, tuve experiencias estando en el trabajo, y yo decía que no me iba a pasar eso, yo mismo cave mi propia tumba, porque ya estaba en los negocios, yo ya vivía con otra señora, me molestaba con ella porque ella sí tomaba y le echaba la culpa, le decía que "cómo se atrevía a tomar cuando sabía que a mí me hacía daño, que yo soy un enfermo alcohólico, que me ayudará no tomando, para que no siguiera en esa condición", lógicamente ella no lo dejó, me lo vino a decir al oído "tú no estás enfermo de alcohol

como dices tú". Ella se llama Lourdes, con esa señora viví, ella se juntó conmigo porque se separó de su esposo por alcoholismo y me aceptó a mí porque ya no bebía, apenas empezó a beber ella y me mando por un tubo. Mí recaída duró tres años nada más y logré regresar a Alcohólicos Anónimos, convencido de que en realidad el alcohol no es para mí, convencido, porque yo sé que no debo ser como los demás, me perjudica beber, a mí no me lo contaron, sino que lo tuve que sufrir, como era parte de mí costumbre.

Cuando ingresé a Alcohólicos Anónimos para mí fue una nueva vida, lo vivo con respeto y con mucho cariño, si lo vivo bien es porque ya sé cuál es mi problema, ya encontré la parte en donde andaba desubicado, por tantos golpes que tuve que llevar, consciente de que voy hacer un alcohólico toda mi vida, pero yo siempre en el programa me quedé corto, la literatura nos habla hasta cierto punto, nos indica, siempre nos sugiere lo que debemos hacer como buenos alcohólicos, nos habla el Primer Paso de "la igualdad del alcohólico", el Segundo Paso nos dice que "solamente Dios nos podrá haber vuelto nuestro sano juicio", eso si tú le pones ganas, si te aferras, para mí eso fue fundamental, luego ya más adelante nos habla de "hacer un contacto directamente con Dios", porque como alcohólico perdí todo, fue una nueva religión para mí, fue esa la educación que yo recibí de pequeño, no es que no crea en Dios, sino más bien creo a mí manera, tengo que aferrarme a un Ser Superior a mí mismo. Yo sinceramente encontré en el programa a Dios, encontré satisfacción, aunque por muchos años trunqué mi vida por el alcoholismo, mi educación y mi religión que me habían inculcado desde chico, yo perdí completamente todo en mi vida, pero hace poco la volví a adquirir, claro, iba a Doble A y veía cómo era mi vida, pero gracias a Doble A la encontré. Nunca he dejado de ser Doble A, pero actualmente he encontrado algo que me hacía falta y era una religión, yo no regresé al catolicismo, entiendo que, para mí, que ya estoy viejo, entiendo que, para salvar mi alma, salvarme yo, ninguna religión me va a salvar, es Dios quien me va a salvar, ahora sí lo encontré con la ayuda de Doble A, que me lo estuvo sugiriendo, sugiriendo, aquí está hermano lo que yo buscaba, ahora sí he hecho contacto directamente con Dios.

Ahora puedo decir que me he ido limpiando, que me he ido sanando, porque hay algo en doble A que es una maravilla, ahora que lo he encontrado veo la maravilla que es el libro azul, únicamente que lo utilicé al principio a mí conveniencia, para mis fines personales, por eso recaí, lo que ahora no hago, ahora pienso que por eso vino Dios, ya encontré lo que andaba buscando y me siento tan agradecido, bueno ahora más que nunca, ahora sí con mayor obligación moral, por decirlo así, porque yo me separé del grupo [23 de junio], hubo cierta desavenencia, yo en una sesión les dije

que "ya no iba a volver a regresar", o sea, que me retiraba de mi servicio como coordinador, les dije "yo voy a regresar cuando a mí me haga falta", te digo la verdad, después de encontrar lo que te acabo de confesar, que encontré a Dios, algo me hizo regresar a mí grupo, primero vi desasosiego, no es que fuéramos muy perfectos, pero Doble A está hecho aprueba de errores, si se tiene que cerrar un grupo se cierra, se va a volver abrir cuando se tenga que abrir, porque todos los grupos son de Dios, yo dije "yo ya encontré lo que yo buscaba", no pensaba olvidar a mis hermanos, a mis compañeros, a los alcohólicos, no los que están, el lugar siempre tiene que estar abierto para el que llega, eso me hizo regresar al grupo. Y qué tal si un alcohólico sufre, por eso yo iba, veía lo que tenía que hacer, mi conciencia me dictaba que tenía que apoyar y regresé a mi servicio, fue un regalo de Dios encontrármelo y aquí estoy hasta la fecha con la idea de estar ahí apoyando a mis compañeros alcohólicos.

La satisfacción más grata para mí es saber que muchas familias se han salvado. Estoy consciente de que ha servido tanto Alcohólicos Anónimos para llevar una nueva forma de vida. No es lo mismo que un niño vaya muerto de hambre a la escuela que vaya con la panza llena. Todos los que entran a Doble A, esa familia va a prosperar, porque el hombre ya llega con el chivo [dinero para la comida]. En lo personal, una satisfacción es que sigo en Doble A, es por ello, por gratitud con Doble A que sigo pasando el mensaje. Qué te puedo decir, ya estoy viejo, tengo hijos, tengo nietos, a todos los que me rodean se los digo, el objetivo del enfermo alcohólico como yo es encontrar el por qué bebían, definitivamente habló de mi caso personal, en buscar siempre un Poder Superior, algo que tenía yo que respetar, mi educación tuvo que ser por medio de un grupo para encontrar a Dios. Y todos los que estamos en la jugada, sabemos que funciona esto, porque tenemos fe. La fe perdida la volvemos a adquirir a través del programa de Alcohólicos Anónimos. Al final de cuentas le quitamos ese tabú de un Poder Superior como lo manejamos desde un principio, y nadie más que Dios, porque él es dueño de todos los grupos.

En mi tiempo de alcohólico no nada más perdí la fe, perdí la vergüenza, perdí todo y muchas cosas más, pero mi punto de partida es la fe. Ahora que lo comprendo, entiendo por qué la ciencia médica dictaminó que el alcoholismo es una enfermedad, entonces al estar dañado mí cerebro, mi cuerpo también, pero directamente el cerebro, pues es ahí en donde repercute en un alcohólico como yo, lógicamente la poca educación que yo había adquirido se debilitó, pues yo veía en los demás mis fracasos cuando yo era el causante. Perdí la fuerza de voluntad por lo mismo, porque ya no tenía fe, pero hoy la tengo.

Reflexiones finales.
En los relatos de Jorge y Javier se distingue la reapropiación del discurso del programa de rehabilitación de Doble A, que representan para ambos "una nueva forma de vida". Asimismo, se observa la efectividad del método terapéutico de Doble A, porque este implica un acto de fe. Muestra de ello, es cuando Jorge tuvo una experiencia espiritual, en donde vio a su madre entre sueños, quien le dijo "tu estás aquí, entre el cielo y el infierno, si te mueres y no reparas tus cosas te vas a arrepentir". En el caso de Javier, como lo narramos, perdió la mano derecha para darse cuenta de su dependencia alcohólica. A razón de estos sucesos ambos sujetos se incorporaron a las filas de Alcohólicos Anónimos.

Las experiencias de Jorge y Javier son las mismas que vivió Bill Wilson, cofundador de Alcohólicos Anónimos, cuando estuvo internado por su alcoholismo en el Hospital Towns de Nueva York. Recordemos que la hospitalización de Bill Wilson culminó en lo que puede denominarse una conversión religiosa.

Ambos relatos de vida de nuestros informantes comparten mucha similitud, no solamente en las experiencias vividas, sino en la forma de asimilarse como sujeto enfermo y lo que representa su sanación, esa transformación, esa resocialización hacía una nueva forma de vida, un nuevo individuo, despojado de toda culpa, ahora como miembros de Alcohólicos Anónimos en Quintana Roo.

> El mal es una enfermedad, y sufrir por culpa de una enfermedad es una forma extra de enfermedad que se agrega a la enfermedad inicial. Incluso el remordimiento y el arrepentimiento, padecimientos que entran en el temperamento de los ministros del bien, pueden ser únicamente impulsos débiles y agotadores. Prepararse y trabajar por la justicia y olvidar que alguna vez se tuvo alguna relación con el pecado es el mejor arrepentimiento (James, 2005, p. 123).

Asimismo, identificamos en ambos informantes que colocaron en el plano de lo sagrado el programa de Doble A. Jorge lo hace cuando dice "para mí el programa de recuperación es todo, o sea, cuando algo te salva la vida, cuando algo te cambia en realidad, para mí es primero que cualquier otra cosa, aunque pude faltar a una junta por trabajo, pero para mí es un estilo de vida completamente diferente, es un programa de vida, es un programa para aprender a vivir, para aprender que no todo es felicidad, de hecho, el fin no es la felicidad, el fin no es el dinero, el fin no son las mujeres, el fin es estar bien con uno para estar bien con los demás, para estar bien con Dios". Por su parte, Javier lo hace cuando menciona "yo sinceramente encontré en el programa a Dios, encontré satisfacción, aunque por muchos

años trunqué mi vida por el alcoholismo, mi educación y mi religión que me habían inculcado desde chico, yo perdí completamente todo en mi vida, pero hace poco la volví a adquirir, claro, iba a Doble A y veía cómo era mi vida, pero gracias a Doble A la encontré. Nunca he dejado de ser Doble A, pero actualmente he encontrado algo que me hacía falta y era una religión, yo no regresé al catolicismo, entiendo que, para mí, que ya estoy viejo, entiendo que, para salvar mi alma, salvarme yo, ninguna religión me va a salvar, es Dios quien me va a salvar, ahora sí lo encontré con la ayuda de Doble A, que me lo estuvo sugiriendo, sugiriendo, aquí está hermano lo que yo buscaba, ahora sí he hecho contacto directamente con Dios".

Hasta cierto punto, podemos decir, encontramos en el relato de los informantes las leyes de la vida para un Alcohólico Anónimo. Es exactamente ahí, en la reapropiación del discurso del programa terapéutico en donde inicia el proceso de conversión hacia una nueva forma de vida.

En ese sentido, las narraciones de Jorge y Javier nos dilucidan las tres etapas por las que su forma de vida ha transcurrido. La primera, que comprende de su nacimiento hasta ser alcohólico. La segunda, el período de alcohólico. La tercera, a partir de su (renacimiento o conversión) incorporación a las filas en los grupos de Alcohólicos Anónimos en Quintana Roo.

Si hablamos de un "renacimiento" o "conversión" en los miembros de Doble A, se debe a que es asumido por ellos cuando llevan a la práctica su creer en los Doce Pasos del programa de rehabilitación, porque el acto ritual de esos Pasos representa el bautismo a través del cual se está purificando el alma del miembro, es decir, simbólicamente el adepto está volviendo a nacer. Es precisamente este creer, el que permite que la identidad religiosa de los adeptos se trastoque hacia la configuración de creyentes modernos.[8]

> La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer. Éste se expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer (y, en particular, de las instituciones

[8] Para nuestra finalidad, es suficiente con entender el creer como "el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que se desprenden de la verificación y la experimentación, y de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, ya que encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen. Si, a propósito de este conjunto, se habla más bien de 'creer' que de 'creencia' ello es porque a él se incorporan, además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos en los cuales se inscriben estas creencias. El 'creer' es la creencia en actos, es la creencia vivida" (Hervieu-Léger, 2005, p. 122).

> religiosas). Una independencia relativa, se entiende, puesto que está limitada por determinaciones económicas, sociales y culturales que pesan al menos tanto sobre la actividad simbólica de los individuos como sobre su actividad material y social. Pero es, a fin de cuentas, una independencia real, en la medida en que el derecho imprescriptible del sujeto a pensar por sí mismo el mundo en el que vive se afirma paralelamente al progreso del dominio práctico que ejerce sobre el mundo (Hervieu-Léger, 2005, p. 126).

El interés por ilustrar lo que llamamos una nueva forma de vida, radica en mostrar de manera muy exacta el proceso de homogenización y dispersión que funciona en el universo moderno del creer en los individuos. Por un lado, se impone el imperativo racional, bajo la prohibición de creer en otra deidad diferente a la propia. Pero, por otro lado, esta homogenización racional del creer es también lo que hace posible el juego dinámico de intercambios entre las religiones históricas y las religiones seculares, porque las primeras sirven de referente a las segundas, que las sustituyen al reinterpretar simbólicamente sus contenidos.

De hecho, dentro de las etapas de vida de nuestros informantes se puede corroborar tal manifestación, porque ellos creen en un Dios. En las primeras dos etapas lo conciben desde una institución formal, como es la iglesia católica (religiosidad histórica). En cambio, en la tercera etapa lo asimilan a través de la religiosidad del programa de Alcohólicos Anónimos (religiosidad secular). Esta transformación de la racionalización y la individualización respecto al universo moderno del creer se manifiesta a través del método terapéutico que permite reinterpretar los significados que dan sentido a la vida para los adeptos de Doble A en Quintana Roo.

Podemos afirmar entonces que lo religioso del programa de rehabilitación de Alcohólicos Anónimos, radica en canalizar el creer de sus adeptos hacía un Poder Superior, entendiendo que "en el universo fluido y móvil del creer moderno, liberado de las instituciones totales del creer, todos los símbolos son, pues, intercambiables, combinables, y pueden transponerse los unos en los otros. Todos los sincretismos son posibles, todos los nuevos empleos son imaginables" (Hervieu-Léger, 2005, p. 127).

Por ello, el creer religioso remite a objetos de creencia particulares, a prácticas sociales específicas y a representaciones originales del mundo, que bien puede ser concebido como un modo particular de organización y funcionamiento del creer en las sociedades modernas.

Bibliografía.

Aguirre, Á. (1995). Etnografía. En: Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural (pp. 3-20). Boixareu Universitaria.

Aguirre, S. (1995). Entrevistas y cuestionarios. En: Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural (pp. 171-180). Boixareu Universitaria.

Alcohólicos Anónimos (2013). El Dr. Carl Jung y Alcohólicos Anónimos. Huellas, 2(3), 1-4.

Alcohólicos Anónimos (2010). Trasmítelo. La historia de Bill Wilson y de cómo llegó al mundo el mensaje de A.A. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2006). Los doce pasos. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2005) Este es el libro grande, el texto básico de Alcohólicos Anónimos. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Alcohólicos Anónimos (2002). Información general de A.A. Central Mexicana de Servicios Generales de Alcohólicos Anónimos.

Berger, P. y Luckmann, T. (2006). La construcción social de la realidad. Amorrortu.

Brandes, S. (2004). Buenas noches compañeros. Historias de vida en Alcohólicos Anónimos. Revista de Antropología Social, 13, 113-136.

Estrada, R. (7 de septiembre de 2017). Los 7 huracanes más devastadores que han golpeado a México. El Financiero.

Fábrega, O. (29 de octubre de 2017). El hacha contra el alcohol. La Voz de Almería.

Foucault, M. (2004). La hermenéutica del sujeto. Fondo de Cultura Económica.

Garma, C. (2004). Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México. Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana.

Garma, C. (2000). La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano. Alteridades, 10(20), 85-92.

Gutiérrez, Á. A. (2020). La ingesta de alcohol y su rehabilitación en México. Cultura y Droga, 25(29), 141-162.

Gutiérrez, Á. A. (2019). Alcohol. De elixir de los dioses al consumo consuetudinario. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Gutiérrez, Á. A. (2018). Epiméleia socrática: modelo terapéutico de Drogadictos Anónimos en Villahermosa, Tabasco, México. Drugs and Addictive Behavior, 3(1), 75-91.

Gutiérrez, Á. A. (2017). Asociaciones Civiles que atienden a usuarios de drogas en Villahermosa, Tabasco. Espacio. Innovación más Desarrollo, 6(15), 100-124.

Gutiérrez, Á. A. (2014). Purificando almas: Alcohólicos Anónimos en Bacalar, Carlos A. Madrazo y Ramonal, Quintana Roo. Universidad Nacional Autónoma de México.

Hervieu-Léger, D. (2005). La religión, hilo de memoria. Herder.

Hervieu-Léger, D. (2004). El peregrino y el convertido. La religión en movimiento. Helénico.

James, W. (2005). Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana. Prana.

Javier (2011). Entrevistas realizadas en el restaurante "Ojitos". Bacalar, Quintana Roo. 16 de marzo de 2011; 20 de abril de 2011; 18 de junio de 2011.

Jorge (2008). Entrevistas realizadas en la casa del informante. Chetumal, Quintana Roo. 25 de marzo de 2008; 7 de abril de 2008; 22 de mayo de 2008.

Junquera, C. (1995). Los informantes. En: Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural (pp. 135-141). Boixareu Universitaria.

Kaminsky, G. (2001). Socialización. Trillas.

Menéndez, E. (1990). Morir de alcohol: saber y hegemonía médica. Alianza.

Módena, M. E. (2009). Diferencias, desigualdades y conflicto en un grupo de Alcohólicos Anónimos. Desacatos, 29, 31-46.

Rosovsky, H. (2009). Alcohólicos Anónimos en México: fragmentación y fortalezas. Desacatos, 29, 13-30.

Smith, H. (2002). La importancia de la religión en la era de la increencia. Kairós.

Trice, H. & Staudenmeier, W. (1989). A sociocultural history of Alcoholics Anonymous. Recent developments in alcoholism, 7, 11-35.

CAPÍTULO III
Etnografía del culto a la Santa Muerte en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

El Génesis.

El principio del culto a la Santa Muerte en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, tiene sus orígenes en Humberto Francisco Victoria Herrera, quien a la edad de 21 años entró a una cueva y los espíritus que habitan en ella le otorgaron un don para curar:

> Me metí a una cueva en el monte. A los ocho días empecé a enfermar. Dilaté seis meses enfermo en el hospital, allí me dijeron que yo no tenía cura, no me encontraban nada pues, ya me llevan a un recinto, que en ese tiempo estaba en [la calle de] María Adelina Flores, se llamaba Santa Teresita de Jesús, la que trabajaba ahí se llamaba Beatriz Salazar. Entonces me empezó a tratar, me compongo, pero como a los tres meses me vuelvo a enfermar. Luego comenzó a tratarme el hermano Panchito. Me dice el hermano Panchito "lo que tiene usted es que percibió un don en una cueva y tiene que trabajar con él, si no lo acepta pues usted se va a morir, pero yo no le puedo ayudar. Hay una señora en [la colonia] Ciudad Real que es de Pantelhó, se llama Aidé". Me fui a buscar a la señora Aidé. Ella era curandera, me rezó, me hizo muchas limpias, velaciones fueron bastantes también las que me hizo, me limpió el cuerpo, me entregó una mesa, me puso mi cristo, allí lo tengo dentro de mi altar, y me enseñó todo, fue entonces cuando comencé a trabajar ya como curandero en mi casa, allá en [el Barrio de] San Antonio (Victoria, 2014a).

Posteriormente José Ramón, el hijo menor de Humberto Francisco, con tan sólo doce años de edad, le pidió a su padre que le pusiera una mesa para curar a la gente, pero éste se negó porque él era muy pequeño. Sin embargo, José Ramón no desistió. Pasaron casi cuatro años, hasta que un día Humberto Francisco se percató que José Ramón había heredado el don que él tiene y que daba resultado la forma en la que su hijo cura. Fue entonces que éste decidió apoyarlo y le puso su mesa de trabajo en la colonia Sector Salud, en San Cristóbal de Las Casas.

> Ya el viene acá, se le hace sus cuartito con su altar y empieza a trabajar aquí en la casa. Él trabaja diferente, trabaja con la Santa [Muerte]. Él prefirió tener una protección así, porque yo antes soñaba con la Santísima, porque ella nunca descansa, ella tiene un trabajo muy especial para toda la vida. José Ramón la eligió como su protectora y todo lo que él recetaba empezó a dar resultado, es pura medicina tradicional, sobre eso la gente platica con uno, platica con otro y la gente comenzó a llegar, comenzó a buscarlo, hasta donde está ahorita, que para mí es lo máximo (Victoria, 2014a).

Al respecto, el propio José Ramón menciona "soy un guía con un don espiritual de sanación de enfermedades que no tienen cura. Una vez me llevaron a un niño de siete años con leucemia terminal, le hice ruegos a Dios y a la Santísima Muerte, tres días después, en una valoración médica, ya no tenía nada" (Victoria, 2015).

Desde hace diez años José Ramón Victoria Santiago preside el culto a la Santa Muerte en San Cristóbal de Las Casas y cuenta con más de dos mil feligreses de diferentes estratos sociales, los cuales se encuentran diseminados por distintas latitudes del Estado de Chiapas.

La Odisea.

Desde hace dieciséis años he vivido de manera discontinua en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Un día de diciembre de 2013 fui a comprar queso y crema al Mercado de Abastos de Los Altos en dicha ciudad, mejor conocido como MERCALTOS. Saliendo de mencionado inmueble, sobre la calle prolongación Insurgentes casi esquina con eje 1 San Juan de Los Lagos, me encontré un local que vende mercancía esotérica. Ese fue mi primer encuentro con la Santa Muerte en Chiapas. Aunque sabía de su crecimiento exponencial de feligreses en la última década por todo el país, me sorprendió que la figura central del puesto mercantil fuera precisamente el de la Niña Blanca. En ese preciso instante le pregunté al vendedor, si sabía en dónde se realizaba en la ciudad un culto a la Santísima. El joven puso cara de incredulidad y me respondió con un rotundo no, esa respuesta sin duda era afirmativa, por lo que me retiré del lugar agradeciendo su valiosa respuesta. Decidí indagar a profundidad sobre ello y revisé cada una de las bibliotecas de los institutos de investigación y de las universidades que están en la ciudad[1]. La bibliografía que encontré sobre la temática versa sobre diversos estudios a la Santa Muerte[2], pero ninguno hace alusión al culto a la Niña Blanca en San Cristóbal de Las Casas. Comencé a revisar en distintos buscadores de Internet información y hallé en el periódico Cuarto Poder una nota que lleva por título "Santísima Muerte, el culto en San Cristóbal".[3]

En dicha nota periodística se menciona que el culto a la Madrina se práctica en calle Mar Mediterráneo No. 11, colonia Sector Salud. Asimismo de la nota periodística obtuve la información que me permitió

---

[1] CIESAS Sureste, Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH, CESMECA-UNICACH, PROIMMSE-IIA UNAM, ECOSUR, UNICH.

[2] Para más detalle consúltese a Lomnitz (2006); Perdigón (2008); Castells (2008); Gaytán (2008); Garma (2009); Fragoso (2011); Hernández (2011); Lorusso (2011); Reyes (2011); Santana (2011); Sánchez (2011); Suárez (2011); Chesnut (2013).

[3] Véase a Carlos Herrera (2013).

saber que José Ramón Victoria Santiago es quien preside el culto en dicha ciudad.

El primer día de trabajo de campo me dirigí a la dirección mencionada en la nota periodística. Cuando llegué al lugar me abrió la puerta un hombre al que le pregunté por José Ramón. El señor me interrogó de dónde venía, le respondí "soy profesor de la Universidad y estoy haciendo una investigación sobre el culto a la Santa Muerte". Después me dijo "espéreme tantito", volvió en unos minutos con un croquis y me expresó "José ya no está aquí, él lo atenderá en esta dirección. No creo que lo atienda ahorita, porque tiene mucho trabajo, pero hable usted con su secretaria y ella le dirá cuándo lo puede ver". Agradecí su valiosa información y me dirigí de inmediato al domicilio, puesto que me encontraba relativamente cerca. En cuanto comencé a caminar pensé, "este no es un simple croquis, es un volante, lo que quiere decir que no soy el único que ha venido a preguntar por esta persona".

Llegué a la calle de Tulipanes, colonia La Pradera[4] y toqué el timbre, en unos instantes abrió la puerta una mujer y se me quedó viendo, le pregunté por José Ramón y me dijo "espere un momento", minutos después salió una señora, era la secretaria de éste y me interrogó "qué desea", le respondí "soy profesor de la Universidad y estoy buscando a José Ramón para hacerle una entrevista sobre el culto a la Santa Muerte", en ese intervalo le entregué una tarjeta de presentación, me comentó "espéreme un momento, deje hablo con él". La puerta permaneció abierta hasta que regreso la secretaria. Durante ese tiempo observé en la pared frontal un espejo[5] de forma triangular en donde se refleja un altar[6] a la Santa Muerte, en este hay más de cuarenta estatuas de diferentes colores y tamaños, junto a ellas un sinnúmero de velas encendidas de color blanco[7]. También me percaté que estaban tres personas sentadas, supongo que esperaban a que los atendiera José Ramón. En unos instantes regresó la mujer con la tarjeta de presentación que le había dado y al reverso de esta habían anotado un número de teléfono celular, me dijo "por favor llámele

[4] Las colonias que se encuentran en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, de manera general presentan marginación (Sanchiz, 2003).
[5] DeVille (2013) menciona que los espejos tienen diferentes funciones, entre las que destacan los rituales de protección, de abundancia, para alejar la energía negativa y ayudar a encontrar la luz interna.
[6] Según Guttman los elementos con que cuenta generalmente un altar a la Santa Muerte son: mesa, velo, mantel, caja, terciopelo o tela de color rojo y negro, huesos de restos humanos, huesos de animales nocturnos, tierra de panteón, cuarzos, imanes y cristales, listón negro, velas, inciensos, floreros, ceniceros, plato de barro, vasos de cristal, pan, fruta y dulces. Aunque "lo ideal es que el área donde se coloque el altar dedicado a la Santa Muerte sea un espacio lo más privado posible, en donde se pueda orar sin interrupciones. Debe estar orientado hacia donde se pone el sol, es decir, hacia el poniente" (2012, p. 7).
[7] La veladora blanca para Guttman (2012) como para DeVille (2013) sirve para atraer la paz, la armonía y purifica los deseos. Se utiliza en los rituales de consagración, meditación, adivinación, exorcismos, hechizos que implican la curación, la clarividencia, la verdad, la paz, la fuerza espiritual y la energía lunar.

en la noche, después de las nueve y media, porque ahora tiene mucho trabajo". Le agradecí sus atenciones y me retiré del lugar.

En el trayecto a mi aposento me fui pensando sobre lo que había visto, y supuse que José Ramón era un médico tradicional de Los Altos de Chiapas, que utilizaba a la Santa Muerte para curar a sus pacientes. Sin duda era una hipótesis muy llamativa en ese momento, la cual quería comprobar, pero para ello requeriría de tiempo, cordura y paciencia.

Pasadas las 22 horas marqué el número de celular que me había proporcionado la secretaria de José Ramón, pero nadie contestó. Quince minutos después volví a llamar y desafortunadamente me envió al buzón de voz.

Al otro día en la mañana marqué nuevamente al celular y otra vez nadie me respondió. Supuse que no me contestaba por dos razones, una, porque no conocía mi número de celular y la otra, porque no quería recibirme. Para descartar dichas premisas envíe un mensaje de texto explicándole que deseaba hacerle una entrevista de carácter meramente académico sobre el culto a la Santísima. Dos horas después recibí un mensaje de José Ramón que a la letra dice:

> Buen día Sr. Gutiérrez, lamentablemente ayer no pude responder a su llamada porque terminé de trabajar muy tarde, al igual que el día de hoy mis jornadas de trabajo son bastante largas. No sé si usted puede en la tarde o si está usted libre cualquier día para que en caso de terminar temprano pudiéramos charlar (Victoria, 2014b).

Durante el transcurso del día proseguimos con la conversación a través de mensajes de texto, mediante ellos acordamos que me daría una serie de entrevistas en cuanto tuviera un poco de tiempo. Sin embargo, llegó el domingo 21 de septiembre, fecha en la que regresaría al Distrito Federal, y todavía no conocía personalmente a José Ramón, pero me había invitado a participar en la celebración del culto a la Santa Muerte el primero de noviembre de 2014.

Regresé a la capital del país para continuar con mis actividades académicas, y aunque no conocía personalmente a José Ramón, estaba muy satisfecho con el primer acercamiento, porque ya tenía una fecha exacta para ello.

Los días transcurrieron, hasta que llegó el sábado 25 de octubre del año en curso, fecha en que le envié un mensaje de texto a José Ramón, diciéndole que el martes 28 del corriente mes, viajaría a San Cristóbal de

Las Casas, para estar presente el día primero en la festividad a la Santísima. Su respuesta no se hizo esperar, me dijo que la celebración se realizaría en punto de las 20:00 horas en el salón de fiestas del Centro de Convenciones El Relicario, ubicado en la colonia del mismo nombre.

Alisté mis cosas y viajé a San Cristóbal de Las Casas. Durante los siguientes días me di a la tarea de conocer el lugar donde se llevaría a cabo la celebración, así como de revisar que estuvieran en óptimas condiciones la cámara fotográfica y la grabadora para hacer un registro adecuado del evento. De antemano sabía que sería muy difícil entrevistar durante la festividad a José Ramón, pero de todas maneras iba preparado para ello con mi cuaderno de notas, una serie de preguntas y un buen bolígrafo.

El día esperado había llegado. Era primero de noviembre, estaba muy ansioso por hacer el trabajo de campo. Así que por la mañana revisé una vez más que todo estuviera listo. Salí a caminar para distraerme un poco, pero era imposible dejar de pensar en el evento. Regresé a la casa y traté de descansar un poco, pero también me fue imposible. Dieron las diecinueve horas, tomé la mochila y me fui a realizar la etnografía del culto a la Santa Muerte.

El culto a la Santa Muerte.

Cuando llegué al Centro de Convenciones El Relicario, en la entrada estaba un vigilante a quien le pregunté "en dónde está el salón de fiestas" y me dijo "está al final del estacionamiento", le agradecí y caminé hasta el acceso del mismo. Ingresé al salón e interrogué a un joven que acarreaba unos cartones de cerveza "aquí es la fiesta a la Santa Muerte", me respondió "¡Claro! aquí es, pase usted y tome asiento". En el lugar había unos meseros que continuaban arreglando las mesas y sillas. En eso voltee la mirada hacia el frente del salón y me percaté que había una ofrenda de unos seis o siete metros de largo, por unos dos metros y medio de alto. Me dirigí hacia ella y comencé a observar que en ésta había varias estatuas de la Santa Muerte de todos los colores, tamaños y posturas.[8]

Quedé anonadado por lo que estaba observando, no era lo que me esperaba, mucho menos que fuera de esa magnitud el evento y el tamaño de la ofrenda. En eso saqué la cámara fotográfica y cuando me dispuse a cerrar la mochila, vi a Esperanza, una señora que vende tamales afuera de la central de autobuses OCC de la ciudad. Fui a saludarla, me presentó a su hija Rosa y esposo Carlos. Le dije "qué pequeño es San Cris", me respondió "sí, mire dónde me lo vine a encontrar", le comenté que iba a

[8] Esta es la ofrenda que vi el primer día de trabajo de campo en la casa de José Ramón Victoria Santiago.

tomar unas fotos, que después me sentaba a platicar con ella y sus familiares. Comencé a retratar la ofrenda, caminaba de un lado a otro para tener diferentes ángulos y perspectivas de la misma. También tomé algunas fotos del salón, de la distribución de las ochenta mesas para diez personas cada una, de los arreglos florales y del escenario que estaba a un costado del altar.

Sería una gran fiesta lo que iba acontecer en unos minutos, lo que me hizo sentir muy contento, era una sensación que no podía evitar. Después de fotografiar me fui a sentar a la mesa que había ocupado doña Esperanza con sus familiares. Empecé a charlar con ellos sobre lo bonito del lugar, de los tantos años que tenemos de conocernos y de otras cosas más, entre las cuales, les pregunté si ya tenían mucho tiempo siendo creyentes a la Huesuda, doña Esperanza mencionó que su esposo y ella se acercaron al culto, porque su hija Rosa le pidió a la Santísima que la ayudará con un problema de salud y ésta le concedió su petición habiéndola sanado. Platicando con Rosa me dijo que tenía más de cuatro años siendo creyente a la Santa Muerte. Después le comenté que no conocía a José Ramón, que cuando llegara me dijera por favor quien es, me dijo "en la puerta está don Humberto, es su papá, puedes preguntarle a él por José Ramón", le di las gracias y me dirigí a la entrada del salón. Cuando llegué a la puerta de acceso principal pude reconocer al señor que me había dado el croquis el primer día de trabajo de campo y le pregunté "es usted don Humberto, el padre de José Ramón", su respuesta fue afirmativa, entonces le comenté "se acuerda de un servidor, soy el profesor de la Universidad que fui a buscar a José Ramón para realizarle una entrevista", me respondió con un tono muy amable "sí, lo recuerdo a usted", "pues fíjese que su hijo me invito a venir, pero todavía no lo conozco", me dijo "José Ramón no tarda en llegar. Ahora que venga se lo presento". Esperamos unos cinco minutos para que éste llegara en una camioneta Ford Explorer, de la que bajó por la puerta del copiloto cargando una Santa Muerte de color negro, se acercó a nosotros y su padre nos presentó. Saludé a José Ramón y le dije "es un gusto conocerte, estoy muy agradecido por todas las atenciones brindadas", me respondió "el gusto es mío, vamos a ser buenos amigos, esta es tu fiesta, come, bebe y baila en nombre de la Santa, disfrútalo mucho, luego platicamos". Como se veía que pesaba bastante la estatua, apresuró el paso y llegó hasta el altar, donde la colocó en medio de la ofrenda. Comencé a tomar fotografías de lo que hacía José Ramón, él se dedicaba acomodar los arreglos florales, las canastas con manzanas amarillas, los vinos, tequilas, wiskis y demás bebidas que los invitados regalaban a la Santísima.

Eran las nueve de la noche, había unas seiscientas personas, casi lleno el lugar, cuando por la puerta principal del salón de fiestas ingresó una estudiantina, la cual se paró frente al altar y el vocalista comenzó a rezar El Rosario a la Santísima Muerte:

> En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.
> Oración a la Santísima Muerte.
> Ven Divina Santa Muerte, llena los corazones de tus fieles y enciende en ellos el fuego de tu amor, envía Tu Espíritu, y todo será creado, y renovaras la faz de la tierra.
> Oremos.
> ¡Oh! Dios, quien enseño los corazones de los fieles por medio de la Santísima Muerte, concédenos por medio de ella misma la Santísima y divina Muerte, seamos siempre verdaderamente sabios y que siempre gocemos de su consuelo.
> Por Nuestro Señor. Amén.
> Que la Preciosísima Santa Muerte que surge de tu reino. El templo de la Divina Sabiduría. Tabernáculo del Conocimiento Divino y Luz de la tierra, nos cubra ahora y siempre. Amén.
> ¡Oh! Preciosísima y Divina Santa Muerte.
> Cura los rencores y envidias de todos nosotros tus fieles seguidores Santa Muerte.
> Gloria al Padre, al Hijo y al espíritu Santo. Como era en el principio ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén.
> Que la Preciosísima Santa Muerte que surge de tu reino, el Templo de la Divina Sabiduría, Tabernáculo del conocimiento Divino y Luz de la tierra, nos cubra ahora y siempre. Amén.

Después empezó a orar el Primer Misterio y así sucesivamente hasta el Quinto Misterio. Entre cada Misterio la estudiantina cantaba, parecía que uno estaba en una misa de la iglesia católica, no solamente por las tonadas, sino porque la mayoría de las oraciones empleadas son las mismas que utilizan en dicha doctrina religiosa. De hecho, en lo único en que difieren es que en El Rosario católico existen Misterios Gozosos, Misterios Luminosos, Misterios Dolorosos y Misterios Gloriosos (los cuales versan sobre la vida de Jesucristo y de la Virgen María), cada uno de estos cuenta con cinco Misterios, en total son veinte. Al final de cada Misterio se reza un Padre Nuestro, diez Ave Marías y un Gloria al Padre, mientras que en El Rosario a la Santa Muerte sólo existen cinco Misterios y al final de cada uno de ellos se ora un Padre Nuestro, un Ave María y un Gloria al Padre.

En el transcurso del rezo pasaron tres mujeres indígenas con un gran incensario encendido de copal que inundó de humo todo el salón, al grado que mucha gente comenzó a toser, yo no fui la excepción. La mujer que cargaba el brasero, al igual que las otras dos, venía vestida con una falda típica de lana de borrego negro y una blusa bordada de la región. Por

el tejido de la blusa, era muy notorio que procedía del municipio de San Juan Chamula.

Al concluir los Misterios, salí a fumarme un cigarrillo, sabía que era el colmo después de tanto humo que había respirado, pero aproveché esos instantes para acercarme a la mujer que minutos antes había llevado el incensario hasta la ofrenda, le pregunté de dónde era, me respondió "soy de Nachic", asenté con la cabeza y le dije "es muy bonito". Con ello corroboré que cuando menos ella era de tal lugar, entonces me retiré y fui a buscar una vez más mi lugar para proseguir observando el evento religioso.

Llegué a la mesa y estaban sentadas dos señoras. Una de ellas traía cargando una estatua de la Santa Muerte, la cual colocó en el centro de la misma. Por un instante, pensé que eran familiares o amigos de doña Esperanza, pero después me di cuenta de que no se conocían. En eso pasó un mesero repartiendo hielos, vasos y refrescos. Le serví Coca-Cola a cada una de las personas que nos encontrábamos compartiendo la mesa. Pretexto perfecto para preguntarle a una de las señoras, "de dónde vienen", me respondió "venimos de las Margaritas, pero el camino está muy feo y se vino despacio el taxi", le expresé "no ha dejado de llover. Lo bueno es que ya están aquí", me dijo "sí, ojalá y se quite para que no haga tanto frío".

Estábamos conviviendo en la mesa cuando se levantó de su asiento José Ramón y caminó hacia la ofrenda, se paró frente al altar, se persigno, hizo una oración, volteó, la gente comenzó a levantarse y se dirigió a donde estaba él. Hicieron una fila como cuando se comulga en la iglesia católica, con la diferencia que aquí pasaron a purificar su Santa Muerte y a recibir la bendición de José Ramón. Para ello, encendió un puro y el humo que salía de su boca lo soplaba a las personas como a las estatuas, después les decía "que la Santísima te llene de gloria". Así sucesivamente hizo con cada uno de los que se formaron. Para esos momentos era insoportable estar en el lugar de tanta gente que había. De hecho, colocaron otras cinco mesas, pero el espacio era insuficiente. Volví a salir para dar un respiro, también el estacionamiento estaba llenó de autos y gente, no concebía de dónde habían salido tantos creyentes a la Huesuda.

Ingresé nuevamente al salón y continuaba José Ramón purificando las imágenes y bendiciendo a los feligreses. En la fila se encontraba gente a la que conozco, algunos me vieron y me saludaron. Luego fui a sentarme nuevamente al lugar que había ocupado durante la ceremonia. En eso se

levantó doña Esperanza y se formó para hacer lo propio, le pregunté a su hija Rosa "vas a pasar", me volteó a ver y me dijo "ya pasé con mi papá". Regresó doña Esperanza con una sonrisa y le dije "viene usted muy contenta", me respondió "sí, ya le cumplí a mi Niña". En ese instante llegó el mesero con una charola llena de comida y bebida. Los que estaban en la mesa no dudaron ni un segundo y comenzaron a degustar sus tamales de mole y su café con leche.

Después llegó el momento cumbre de la noche, la coronación a la Santa Muerte. Primero pasó una familia, la madre llevaba una capa de color verde agua, la cual colocó a la imagen más grande que se encontraba en el altar. De ahí pasó una señora con varias lociones con las que roció la ofrenda. Seguidamente pasó otra mujer, que traía consigo una corona y un cetro, que colocó a la Santísima.

El acto fue muy solemne, puesto que la gente no dejaba de aplaudir y gritar. Nuevamente, el maestro de ceremonia tomó el micrófono y dijo "a nombre del joven José Ramón y su familia, les doy las gracias por estar aquí presentes. Que empiece el baile en honor a nuestra reina, la Santísima Muerte".

En ese instante se apagaron las luces y se encendieron los reflectores del escenario, ya que comenzó a tocar un grupo de música tropical. La gente se levantó y empezó a bailar. Mientras estaba la fiesta me paré en varias ocasiones para tomar fotografías y vídeo. En una ocasión me encontré de frente con José Ramón, me saludó, se le veía muy contento y le agradecí nuevamente todas sus atenciones.

Como a las dos de la madrugada comenzaron a retirarse los feligreses, sólo los que andaban más enfiestados optaron por quedarse. Cuando las personas se iban, primero se despedían de José Ramón, luego pasaban al altar y se persignaban. Para esos momentos la ofrenda estaba llena de arreglos florales, canastas de manzanas amarillas y rojas, vinos y licores, veladoras blancas, braseros quemando copal e incienso, olores que se mezclaban con el aroma de la juncia, impregnando el ambiente de una esencia ancestral.

La fiesta concluyó a las cuatro de la madrugada, hora en la que fui a despedirme de José Ramón y de don Humberto, quienes recogían sillas, manteles, vasos, platos y demás cosas.

Reflexiones finales.
La religiosidad popular es la forma como vive y celebra la religión el pueblo, es la fe practicada y la expresión profunda de la identidad de cultura popular. No es la fe de las grandes doctrinas ni dogmas, la religiosidad popular tampoco es la religiosidad conceptualizada por las elites o por las jerarquías eclesiásticas, es ante todo una práctica, una experiencia religiosa que vive la gente y que ofrece sentido e identidad a su existencia. Una de las particularidades de la religiosidad popular es que pueden encontrarse supersticiones y amalgamas de otras religiones, así como resabios de otras culturas como pueden ser mesoamericanas, afroamericanas, hindús y hasta de rasgos chamánicos. En México, la manera en cómo se festeja a la Virgen de Guadalupe es un buen ejemplo de la experiencia de fe popular, otro ejemplo de imbricación de diversas creencias es el culto a la Santa Muerte.

En cuanto a este último, hay que añadir que es un fenómeno social reciente en San Cristóbal de Las Casas, y a diferencia de otros cultos a la Huesuda, éste se nutre de amplios sectores populares de la población, el cual concentra un amplio sincretismo religioso que entreteje la medicina tradicional con catolicismo y claros trazos de esoterismo, puesto que José Ramón para curar, en primera instancia lee el Tarot a los creyentes, dependiendo del diagnóstico, procede al tipo de limpia:

> Yo tenía muchos problemas de salud, me dolía siempre la cabeza y el cuello, iba con médicos y me decían que era falta de vitaminas, que estaba mal alimentada, hasta que se me ocurrió platicárselo a mi cuñada, ya fue que ella comenzó a hablarme sobre la Santa Muerte. Un día me dijo "ve con José Ramón a sacar tu ficha para que le platiques todos tus problemas". Yo tenía temor al principio, porque no era creyente a la Santa Muerte, tenía la idea de unas amigas que me contaron que para pedirle algo a la Santa Muerte, tenía que dar algo a cambio, pero cuando llegué a la casa de José Ramón me di cuenta de que era diferente, porque si tiene un altar con la Santa Muerte, pero también tiene al Niño Jesús, a la Virgen María y yo soy muy católica, eso me dio mucha confianza. El día que decidí ir a verlo tuve que esperar una media hora para pasar, porque había mucha gente. Cuando entré José Ramón me preguntó "a qué se debe la visita", y ya le platiqué sobre mis problemas de salud, en eso saco las barajas y como iba tirando me iba diciendo lo que tenía, me dijo que hay una persona que me odia tanto que pone a todas las personas en mi contra, que el dolor de mi cabeza era provocado por eso, que las medicinas no me iban a funcionar para curarme, yo me quedé sorprendida y le comenté que todo lo que me había dicho si era cierto. Luego me dijo que en la próxima cita tenía que llevar para la limpia tres veladoras blancas, tres veladoras de Caravaca, una de siete potencias, una veladora blanca de la Santa Muerte, albahaca, romero, ruda, dos huevos y tres limones. Regresé como a los quince días con todas las cosas para que me hiciera la limpia y desde ese día me curé, ya no me duele ni la cabeza

> ni el cuello, me siento muy bien. Ahora creo en los poderes de la Santa Muerte y voy regularmente a visitar a José Ramón (Gómez, 2015).

A pesar de la variaciones que pueden encontrase para tratar los diferentes tipos de enfermedades, considero que este caso es curación por la fe. Sabemos que lejos de extinguirse, la cura por la fe adquiere hoy en día una gran fuerza, al grado que mucha gente pone su salud en manos de personas que gozan de un carisma especial.[9]

Es precisamente este el caso de José Ramón, puesto que a diferencia del médico y del curandero[10], el neocurandero esotérico popular está revestido de un don a través del que puede desempeñar su papel de sanador sirviendo de intermediario entre los creyentes y la divinidad, en este caso, la Santa Muerte.

En síntesis, podemos decir que la identidad del culto a la Santa Muerte en San Cristóbal de Las Casas, es heterogénea y compleja, porque la base social está integrada por personas de escasos recursos, excluidas por el Estado de los mercados formales de la economía, de la seguridad social, del sistema de salud y educativo.

> La devoción a la Santa Muerte es lo que los antropólogos llamamos un culto de crisis. Se ha difundido en medio de una crisis económica y social muy dura que ha afectado la vida de muchas personas en los sectores menos favorecidos (Garma, 2009).

---

[9] El concepto *carisma* ha sido magníficamente descrito por el sociólogo alemán Max Weber (2002) quien menciona que: "Quien actúa de un modo mágico distingue primeramente tan solo la mayor o menor cotidianidad de los fenómenos. No cualquier piedra, por ejemplo, puede utilizarse como fetiche. No toda persona tiene la facultad de ponerse en trance y, por consiguiente, acarrear aquellos efectos de orden meteorológico, terapéutico, adivinatorio o telepático que, según la experiencia, sólo se alcanzan entonces. A estas fuerzas no cotidianas es a las que, casi siempre, se les atribuyen esos nombres especiales como mana, orenda (en los iranios) Maga (de donde mágico) y que nosotros designaremos con el nombre de "carisma". "El carisma puede ser y sólo en este caso merece tal nombre con pleno sentido de un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la persona mediante cualquier medio extraordinario" (p. 328-329).

[10] En el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, editado por el INI (1994), se señala la palabra *curandero*(*a*) como la "denominación genérica que reciben todos los terapeutas en el ámbito de la medicina tradicional…" "…quedan excluidos los que atienden una amplia gama de padecimientos y enfermedades empleando diversos recursos y métodos diagnósticos y curativos…". "También son llamados así los que cubren funciones terapéuticas más restringidas y especificas; o sea, los que se han especializado en demandas particulares de atención como huesero, culebrero, partera, levanta sombras, curandero de aire, curandero de brujería, etcétera, así como los que dominan un método, una técnica o un recurso para efectuar su diagnóstico o terapia, como chupador, cantor, ensalmador, rezandero, sobador, pulsador, ventosero, hierbero, peyotero, rosero, pelotillera, polvero, etcétera…" "…El descubrimiento de la vocación e iniciación del curandero, así como su entrenamiento o proceso de aprendizaje están determinados por patrones culturales, regionales y o étnicos, que influyen en el campo de la acción y en el universo médico particular al que se ha de incorporar. Es casi un patrón general distinguirlo como "un hombre especial", "un sabio" u "hombre de conocimiento", dotado de un "don" o poder especial que suele manifestarse a cualquier edad, inclusive desde su gestación…" (p. 303-330).

A diferencia de las doctrinas instituidas como religiones, las religiosidades populares siempre han prosperado en estas situaciones, porque ofrecen una salida espiritual a los problemas que enfrentan los seres humanos cotidianamente. El culto a la Santa Muerte atrae como un imán a las personas que se enfrentan a contextos sin una resolución o donde deben actuar con grandes desventajas frente a los demás. Por esta razón, el culto continuará creciendo en el futuro, apoyándose en la persistente situación de crisis que enfrentan sus seguidores. Por todo ello, el culto a la Santa Muerte en San Cristóbal de Las Casas, devela no sólo la funcionalidad del creer[11], sino que pone en evidencia nuestra realidad social a través de prácticas religiosas diversas.

Bibliografía.

Aridjis, H. (2004). La Santa Muerte. Sexteto del amor, las mujeres, los perros y la muerte. Alfaguara, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Castells, P. (2008). La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos, en Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos, 6(1), 13-25.

Cartay, R. (2002). La muerte. Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología, 12(34), 447-470.

Chesnut, A. (2013). Santa Muerte. La segadora segura. Ariel.

De la Torre, R. (2012). Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

DeVille, C. (2013). La sagrada biblia de Nuestra Señora Santísima de la Muerte.

Flores, J. y Abad, L. (coordinadores) (2007). Etnografía de la muerte y las culturas en América Latina. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

[11] Como creer se entiende "al conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que si bien no se desprenden de la verificación y la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen. Si, a propósito de este conjunto, se habla más bien de "creer" que de "creencia" ello es porque a él se incorporan, además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos en los cuales se inscriben estas creencias. El "creer" es la creencia en actos, es la creencia vivida (Hervieu-Léger, 2005, p. 122).

Fragoso, P. (2011). De la "calavera domada" a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México. El Cotidiano, 169, 5-16.

Garma, C. (2009, 11 de abril). El culto a la Santa Muerte. El Universal.

Gaytán, F. (2008). Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI. Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos, 6(1), 40-51.

Giménez, G. (1978). Cultura popular y religión en el Anáhuac. Centros de Estudios Ecuménicos.

Gómez, M. (2015). Entrevista realizada en el domicilio de Maricela (Mp3), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 20 de enero de 2015.

Guttman, A. (2012). Práctica del culto a la Santa Muerte. Editores Mexicanos Unidos.

Hernández, A. (2011). Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas. El Cotidiano, 169, 39-50.

Herrera, C. (2013, 8 de noviembre). Santísima Muerte, el culto en San Cristóbal. Cuarto Poder.

Hervieu-Léger, D. (2005). La religión, hilo de memoria. Herder.

Instituto Nacional Indigenista (1994). Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana. Instituto Nacional Indigenista.

Lomnitz, C. (2006). Idea de la muerte en México. Fondo de Cultura Económica.

Lorusso, F. (2011). La Santa Muerte y la prensa italiana: una reseña crítica desde México. El Cotidiano, 169, 59-70.

Perdigón, K. (2008). La Santa Muerte: protectora de los hombres. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Reyes, C. (2011). Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte. El Cotidiano, 169, 51-57.

Santana, S. (2011). Santa Muerte, herejía viva. Crónica de una visita a un altar de la Santa Muerte. El Cotidiano, 169, 107-108.

Sánchez, T. (2011). La elección de la Santa Muerte como símbolo religioso. El Cotidiano, 169, 109-111.

Sánchiz, P. (2003). Matrifocalidad y marginación en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Revista Española de Antropología Americana, 197-206.

Suárez, V. (2011). Ciencia y religión: visiones y manejo emocional de la muerte y el duelo. Revista de Humanidades, 18, 49-64.

Victoria, H. (2014a). Entrevista realizada en la casa de Humberto Francisco Victoria Herrera (formato Mp3), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 7 de noviembre de 2014.

Victoria, J. R. (2014b). Mensaje de texto vía celular [TELCEL], San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 18 de septiembre de 2014.

Victoria, J. R. (2015). Entrevista realizada en la casa de José Ramón Victoria Santiago (formato Mp3), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 4 de enero de 2015.

Weber, M. (2002). Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO IV
Devoción a San Pascualito en la Mayordomía y Priostería de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

La Mayordomía y Priostería de Tuxtla.

Desde la llegada de los españoles a tierras americanas las fiestas religiosas se organizaron a través de sistemas de cargos o mayordomías[1], las cuales empezaron a proliferar en la provincia de Chiapas a finales del siglo XVI, aunque su época de auge "fue hasta principios del siglo XVII" (Aramoni, 1998: 91). Este tipo de organización conjugó formas religiosas y políticas en una sola, pero sus cargos cívico-políticos dejaron de estar vigentes en Tuxtla Gutiérrez a partir de la década de 1930.[2]

> Antiguamente, los cargos religiosos y los cívico-políticos estaban íntimamente compenetrados, de modo que podía hablarse de una sola jerarquía cívico-religiosa en los pueblos, pero en la actualidad ambas jurisdicciones se hallan formalmente separadas en virtud del proceso de laicización de la autoridad civil (Giménez, 2013, p. 275).

Una de las mayordomías en México que ha sobrevivido parcialmente a los embates de la sociedad moderna, es la Mayordomía y Priostería de Tuxtla, en la capital del estado de Chiapas. Sus orígenes se asientan en la Cofradía del Rosario, fundada en octubre de 1731.

> Libro de la Cofradía del Rosario Fundada en este Pueblo de Tuxtla por el señor de la real Corona. Comienza este año de mil, setecientos, y treinta, y uno. Dividido en tres partes, de recibo, gastos y cathalogo de los hermanos, que se asientan en dicha cofradía (Archivo Histórico Diocesano, 1731-1820).

En nuestros días, la organización de cargos de dicha Mayordomía y Priostería[3] está conformada por una estructura alineada a través de una serie de puestos que los miembros de la asociación religiosa asumen por

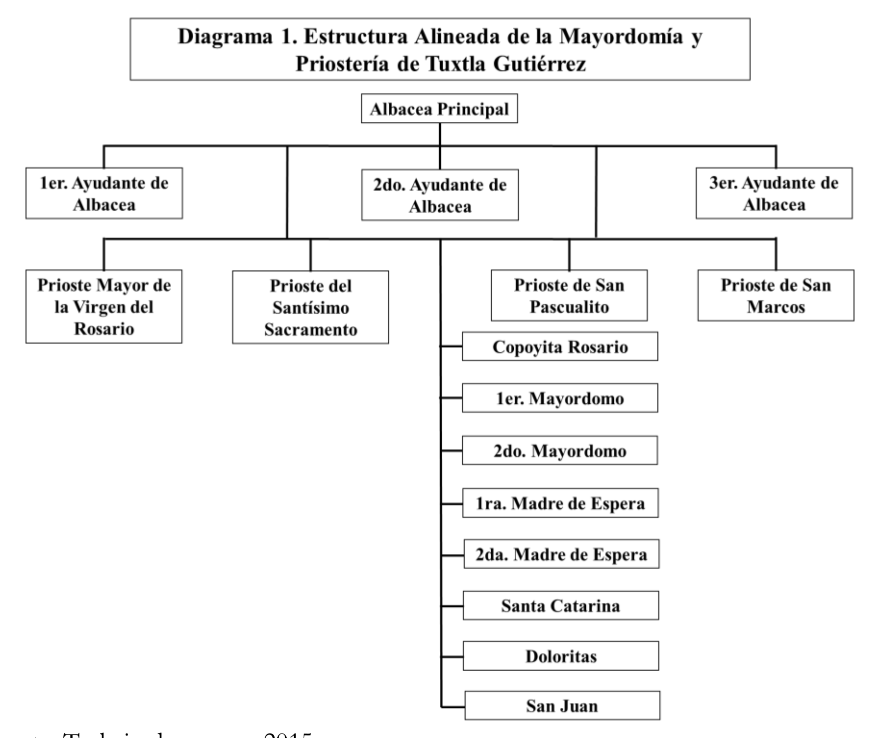
---

[1] La mayordomía, "entendida como un sistema de cargos, con implicaciones en la organización político-religiosa de los pueblos indígenas, con marcadas influencias de origen español e indígena se dio a todo lo largo del periodo colonial y en todos los pueblos indígenas. Desde luego, se debe pensar en variantes regionales en cuanto a su organización, lo que dio diferentes grados de complejidad a esta institución" (Pérez, 1978, p. 128).

[2] Durante la década de 1820 se establecieron los ayuntamientos constitucionales de la nueva república mexicana. "En el caso concreto de Tuxtla éste se instaló el 1 de enero de 1821, quedando los indígenas, como grupo, excluido de él, razón por la que mantuvieron su antiguo cabildo, que siguió funcionando hasta 1930, pues sabemos que todavía en ese año cuando tomaba posesión el Ayuntamiento mandaba a llamar a los alcaldes y regidores zoques, quienes eran los encargados de que los "naturales" cumplieran con sus disposiciones y ordenanzas" (Aramoni, 1995, p. 23).

[3] Los miembros de la hermandad denominan actualmente a esta como Mayordomía y Priostería zoque de Tuxtla, Copoya, Terán, San José y Plan de Ayala. Esto se debe a que en el último quinquenio los miembros optaron por extenderse territorialmente con la finalidad de darle vitalidad a la misma. Sin embargo, identifiqué que la llamada identidad étnica zoque es propiamente un discurso, fomentado en parte por el Gobierno Federal y Estatal (Lisbona, 2006; Sánchez y Lazos, 2009).

periodos que van de uno a tres años y están establecidos jerárquicamente de mayor a menor. En ese orden está primero el albacea principal de la hermandad; después se encuentran el 1º, 2º y 3º ayudante de albacea. Luego están los cargos que tienen el compromiso de custodiar alguna imagen. El primero en encabezar a este grupo es el prioste mayor de la Virgen del Rosario, le siguen los priostes del Santísimo Sacramento, San Pascualito y San Marcos. Posteriormente están los cargos de prioste Copoyita Rosario, 1º y 2º mayordomo, 1º y 2º madre de espera, Santa Catarina, Doloritas y San Juan. De igual forma son parte de la Mayordomía y Priostería aquellas personas que de manera voluntaria colaboran dándole sabor, colorido y alegría a las festividades, como son los maestros de la música y danza, ramilleteros, sastre-lavandero, comideras y ayudantes en general (Ver Diagrama 1).



Fuente: Trabajo de campo, 2015.

Como se puede apreciar en el Diagrama 1, uno de los cargos y de las festividades más importantes que tiene anualmente la Mayordomía y Priostería de Tuxtla es San Pascualito o San Pascual Bailón, santo católico del que hablaremos en el siguiente apartado.

Entre las singularidades de la Mayordomía y Priostería de Tuxtla está la forma en que uno accede a un cargo, ya sea por solicitud o por

designación del albacea principal. No obstante, el adquirir algún cargo[4] implica todo un proceso y cumple una función específica al interior de la asociación religiosa, así como dedicar tiempo y dinero a las actividades ceremoniales de la agrupación.

Al respecto, Enrique Gómez, actual prioste de San Pascualito nos comenta:

> Para tener el cargo de prioste le hice mi solicitud a la Mayordomía. Luego recibí por tres años a unas virgencitas que bajan de aquí de Copoya, esa bajada es un 30 de enero. Copoya es un poblado que está muy cerca y ahí empezó la veneración a la Virgen de María Olaechea, Candelaria y la Virgen del Rosario. Obviamente la Mayordomía te da fecha para que las recibas en tu casa. Desde que llegan las vírgenes hasta que se van, aunque no lo exigen, se hace fiesta, se meten en ramas. Las ramas son un palo de bambú que adornamos con hojas, trastes y frutas. Después buscas a tus madrinas, consigues quema cohete, que los músicos estén tocando todo el día y se da mucha comida. Ese es el primer paso importante si quieres pertenecer a la Mayordomía. Una vez que recibes a las virgencitas, si tu deseo y tus posibilidades te lo permiten, podrás tener una imagen. Entonces el albacea te hace tres visitas para explicarte los compromisos de tu cargo, de qué se trata, qué vas hacer, y en la tercera visita te pregunta si vas a aceptar el cargo, a pesar de las tres visitas, uno puede decir que no quiere, pero si a ti te nace, ya dices que aceptas el cargo. Aunque el albacea te da la libertad de elegir por cuánto tiempo quieres ser prioste, aquí en Tuxtla tenemos la costumbre de que cuando agarramos una responsabilidad como esta lo hacemos por tres años (Gómez, 2015).

Otra de las particularidades de la Mayordomía y Priostería de Tuxtla radica en que el sistema de cargos está integrado por personas que no son de ascendencia zoque, grupo étnico que originalmente conformaba y presidía la hermandad, pero que prácticamente ha desaparecido de la capital del estado de Chiapas.[5]

> Yo escuchaba algo que usted le preguntaba a Pepe, cuántos zoques nos quedan en la Mayordomía, ninguno, ya no hay, porque los verdaderos

[4] Cuando uno acepta un cargo dependiendo el género se les obsequia un regalo que formaliza el compromiso. “Si es mujer se le lleva en una charola cuatro tortas, cuatro rosquillas, cuatro ruedas de chocolate y un kilo de azúcar. Si es hombre se le da un morral que lleva una botella de tequila, una caja de cigarros, igual van cuatro tortas, cuatro rosquillas y un kilo de azúcar” (Ramos, 2015).

[5] “Desde hace muchos años se extinguió en esta ciudad la lengua materna de los primeros habitantes, el zoque, pues la modernidad y la emigración fueron factores fundamentales para su desaparición. Uno de los investigadores zoques de esta ciudad, Sergio de la Cruz García, señaló que en la capital del estado sólo hay una persona que hasta 2009 hablaba su lengua materna, Antonio Escobar Paredes, habitante del ejido Copoya” (Agencia de Noticias del Estado Mexicano, 2014). Según el INEGI (2009) en México había 54,004 hablantes de zoque, de los cuales 43,936 vivían en Chiapas y los municipios de esta entidad con más de 1,700 hablantes eran Ocotepec (8,458), Chapultenango (4,715), Francisco León (3,829), Pantepec (3,820), Tecpatán (3,429), Tapalapa (3,281), Jitotol (2,535) y Rayón (1,788). Por su parte, “en los municipios de Ocozocoautla y Tuxtla Gutiérrez, algunas localidades son consideradas comunidades de origen zoque, aunque en ninguna de ellas se habla la lengua desde décadas atrás” (Viqueira, 2003; Villasana, 2006, citados en Sánchez y Lazos, 2009, p. 60).

zoques ya murieron (Samuel Ramos, albacea principal de la Mayordomía y Priostería de Tuxtla, 2015).

Ya no hay zoques, ya acabaron, ya murieron, ya no está toda la gente autóctona (Guadalupe García, prioste mayor Señor del Cerrito, 2011).

De igual forma, es importante mencionar que la finalidad de esta hermandad consistió en organizar a lo largo del año la vida religiosa de los miembros a través del principio de mayordomía, en el sentido estricto de servir a Dios, a los santos y a las vírgenes[6]. Lo que propiamente es lo que le daba sentido e impulso al engranaje de la misma para que esta continuara funcionando.

Sin embargo, en la actualidad la Mayordomía y Priostería de Tuxtla no cumple con dicho propósito, puesto que sus integrantes participan muy poco o nulamente en las actividades religiosas que se realizan todo el año, porque viven inmersos en la cotidianidad de una metrópoli, que busca más parecerse a cualquier otra ciudad de México o del mundo.

Si comento esto, es porque durante más de un año de trabajo de campo he podido constatar que los miembros de la hermandad están más preocupados por mantener su empleo para sostenerse a sí mismos y a su familia, que por asistir a las festividades religiosas que se realizan todo el año. Estoy casi seguro que esto obedece, en gran medida, a la situación de crisis social, económica, política, etcétera, que se vive nacional e internacionalmente. Aunque otra razón corresponde a que, desde hace cuatro décadas, el mundo en el que estamos inmersos se encuentra en una profunda mutación del individuo (Dubet y Martuccelli, 2000; Dubar, 2002; Bajoit, 2003; Touraine, 2005).

Tal cambio en la modernidad[7] ha implicado que las personas se relajen de los determinismos estructurales, es decir, que los condicionamientos sociales, en todos los campos de la vida social, ya no son tan directos, automáticos, coercitivos, asertivos y exigentes como lo eran antes, ya que las maneras instituidas de pensar, de decir y de hacer, interiorizadas por la socialización, establecen actualmente menos las conductas de la gente.

[6] Aquellos que servimos a Dios para cuidar, multiplicar y administrar todo lo que el Señor ponga en nuestras manos, porque Dios es el dueño de todas las cosas (Génesis 14:19, Salmos 14:1, 50:1-12, 68:19, 89:11, Hageo 2:8, Corintios 10:26), y nosotros somos mayordomos, responsables que tenemos que rendir cuentas de todo lo que el Señor nos ha dado (Mateo 25:14-30, Lucas 19:11-26). Ver Biblia, 1995.

[7] Cuando me refiero a la modernidad, estoy hablando de la época contemporánea. Por otra parte, entiendo que la modernidad no es sinónimo de progreso (visión evolucionista de la sociedad), y que precisamente dicha percepción es una limitante en las investigaciones sociales.

> Ser sujeto es ser capaz de construir, a lo largo de la vida, relaciones de conocimiento mutuo. Ser sujeto es primordialmente rechazar, tanto para uno mismo como para los demás, las relaciones de dominación, de servidumbre, de autoridad impuesta arbitrariamente, de desprecio y de subordinación personal (Dubar, 2002, p. 252).

Por ello, los individuos contemporáneos apelan cada día más a su autonomía, a elegir, a decidir por sí mismos, a contar con su imaginación, con su iniciativa y con su creatividad. Esta libertad mayúscula, hace que las personas sean "más *actores* en sus relaciones con los otros, más *sujetos* en sus relaciones con ellos mismos y, por lo mismo, conducirse más como *individuos* singulares, y no ya como individuos uniformizados por sus posiciones sociales" (Bajoit, 2008, p. 15).

Historia del culto a San Pascualito en Chiapas.

Como punto de referencia he tomado la magnífica obra *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas* de Carlos Navarrete (1982)[8] la cual parte de la hipótesis de Luis Luján (1967) quien plantea que la devoción popular del rey San Pascual en Guatemala podría haber nacido como producto del sincretismo entre una deidad prehispánica relacionada con la Muerte y San Pascual Bailón, personaje del santoral católico.

San Pascual Bailón nació el 17 de mayo de 1540 en Torrehermosa, Zaragoza, España. En 1565 ingresó a la orden franciscana, donde se caracterizó por su vida ejemplar pletórica de bondad y de fe cristiana. Falleció el 17 de mayo de 1592 en Villarreal, Castellón, España. Fue beatificado en 1618 y canonizado en 1690. Se le considera patrono de las obras, asociaciones y congresos eucarísticos, así como también, santifica la cocina y la repostería.

En correspondencia a dichas fechas cabe mencionar que hacia 1650 hubo una peste que se identificó como tifo exantemático, el cual asoló parte del centro y occidente de Guatemala "regiones donde la labor misionera estaba encomendada a la orden franciscana, devota del recién beatificado y casi seguidamente canonizado" (Fuentes, 1932; citado en Navarrete, 1982, p. 23).

Sin duda alguna, este hecho trascendió porque de acuerdo a una crónica que recabó el destacado antropólogo guatemalteco:

---

[8] Cabe aclarar que el territorio que cubre la investigación de Carlos Navarrete (1982) es el de la antigua Capitanía General de Guatemala, por los nexos chiapaneco-guatemaltecos tan íntimos, antes y después de la Colonia.

> Sucedió que un indio que se hallaba muy aquejado de la dolencia y ya en los últimos plazos de la vida, en una abstracción, sueño, o letargo, tuvo una visión en que se le presentó un personaje resplandeciente que no supo conocerle, estaba vestido de ropas largas y lucidas de telas que jamás había visto, ni pensado, que le causó mucho recreo y consolación al alma. El indio con la novedad de la visión, se procuró sentar en su pobre lecho y dijo: ¿Quién sois, vos Señor? Y la respuesta fue una como represión diciéndole: ¿Por qué los indios no celebran fiestas a San Pascual Bailón? El enfermo dijo que no sabía que Santo era, ni hasta entonces lo había oído nombrar. A que le fue dicho, que supiese que les sería muy poderoso protector y abogado en sus enfermedades, sí lo invocasen de corazón y le celebrasen, haciéndole imágenes y dedicándole reverentes cultos; porque Dios quería que este santo fuese patrón de los indios para que fuesen libres de la pestilencia que los destruía. Instó el indio diciendo que él desde luego se ofrecía a ser su devoto; pero para que los otros indios lo supiesen, no hallaba modo, porque aunque él lo dijese, no le habían de dar crédito y dirían que estaba sin juicio. Díjole entonces, aquel personaje que le apareciera: No temas, di a todos los indios que en señal de que San Pascual Bailón será su protector, que los libre de la muerte, si se encomiendan a él, tu morirás dentro de nueve días; pero cesará la peste y contagio, y desde hoy no morirá otro de esta dolencia (Navarrete, 1982, p. 28-29).

El indígena llamó a los cofrades de la localidad y les informó la petición del santo, divulgándose en todas las localidades el suceso, lo que dio pie a la propagación del culto. Tanta fue la devoción de algunas comunidades hibridada[9] con la cosmovisión de la población originaria, que la imagen de la muerte fue asociada con San Pascual Bailón, pero como un ente positivo, convirtiéndose así en San Pascualito Rey, santo de la "buena" muerte.

En cuanto al origen o llegada del culto a tierras chiapanecas, nada se puede decir al respecto, lo que sí se sabe es que afínales del siglo XVIII el santo era conocido cuando menos en San Cristóbal de Las Casas, ya que en la iglesia de San Francisco de Asís hay una pintura en donde están plasmados unos ángeles que llevan la eucaristía, mientras San Salvador de Horta observa cómo levita San Pascual Bailón. Con base en Navarrete (1982) es hasta 1872 que se encuentra la primera alusión documental. Se trata del acta constitutiva de una hermandad dedicada a la veneración de San Pascual Rey, como se le nombra en el escrito:

> En la Ciudad de Tuxtla a los cinco días del mes de Diciembre de mil ochocientos setenta y dos, en el Barrio San Jacinto y con asistencia de becinos [de] San Roque y el Santo Calvario, a invitación de los Señores

[9] Por hibridación se entienden "los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas" (García, 1990, p. 3).

> Crisóstomo Sol y Don José Moreno Sospó, se reunieron los asistentes a fin de formalisar una hermandad mayor y tratar sobre los medios posibles para la edificación de una ermita dedicada al culto y beneración de San Pascual Rey, y después de aber enterado a los concurrentes de los beneficios que la obra acarreará a multiplicar la beneración de la Sagrada Imagen a quien nuestra gente debe fabores y servicios tales en milagros, se prosedió a discutir sobre los pasos para cumplir tal objeto, y no abiendo ostáculo alguno de parte de los presentes se prosedió al nombramiento de dos tesoreros, un secretario para que autorise ingresos y gastos y 3 comisionados para recaudar lo que desde la junta pasada se tiene ofrecido, de parte de algunos vecinos. También se nombró una comisión para entablar platica con el Prioste y Mayordomo naturales que guardan las Reliquias y la Santa Imagen en casa de la Señora Teodora Indilí de Suares para que asistan y se agan representar en la hermandad y colaboren en la construcción de la ermita. Asimismo se acordó nombrar seis vecinos para que tengan cuidado del trabajo, debiendo cada uno de estos asistir una semana según lista que ellos mismos agan, debiendo dar cuenta de su trabajo ante el Secretario nombrado. Resultaron después de la botación electos para los cargos los Ciudadanos Arturo Guillén Chanona, Alfredo Gordillo Sostó, Reynaldo Trujillo, Nicolás Mesté, Felipe Cumbé Ramos y Gumercindo Feliciano. Con lo que concluio la presente Acta que firmaron todos los aquí electos, de que yo, el secretario doy Fé. José Miguel Chanona (Navarrete, 1982, p. 35).

Como se puede apreciar en el acta constitutiva de la hermandad no se menciona el nombre de la misma, por lo que suponemos que de acuerdo a los registros que se encontraron en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, y por el culto actual correspondería a la Cofradía del Rosario, hoy Mayordomía y Priostería de Tuxtla. Es posible que el año de 1872 sea la fecha en que fue incorporado el santo a las festividades de dicha asociación religiosa. Sin embargo, como no hay certeza de ello, dejémoslo como una hipótesis.

Lo que ocasiona mucha incertidumbre es que no sabemos si tal réplica es la misma que estuvo en la Catedral de San Marcos en 1902 o qué relación pudieran tener, ya que para esa fecha "se guardaba en una de las capillas laterales la imagen de un esqueleto de madera en su carretón-ataúd, conocido ya con el diminutivo de San Pascualito (…) trasladado en 1908 a la iglesia de El Calvario, creciendo en popularidad entre los comerciantes del mercado" (Navarrete, 1982, p. 36).

> En nuestra iglesia, al interior de la congregación hemos considerado que el esqueleto que está dentro del carretón es una réplica de San Pascual Bailón, porque en las guerras carlistas fue saqueado su sepulcro, quemado, redujeron enormemente la propiedad donde vivió, como aquí también pasó en la guerra cristera en México. Muchos ladrones de reliquias saquearon y de lo que se conserva actualmente es el cráneo y mínimo de restos óseos. Hasta donde sé, se hicieron dos réplicas de San

> Pascual Bailón y la que está aquí en Tuxtla fue traída por frailes franciscanos y depositada en la Catedral de San Marcos, porque de donde nosotros partimos teniendo noticias de la existencia de San Pascual Bailón es de 1902 para acá, que ya se relata que existía un carretón-ataúd con los restos de madera de San Pascual Bailón en el anexo de la Catedral de San Marcos (Rogelio Carrillo Hidalgo, Arzobispo y Patriarca de la iglesia de San Pascual Bailón, 2015).

Para 1914 llegaron a Tuxtla las tropas constitucionalistas del general Jesús Agustín Castro, y se dio la orden de destruir la imagen por considerársele idolatría pura. Los indígenas zoques capitaneados por el mayordomo del santo, Antonio Morales, lo sacaron de su capilla y lo fueron a esconder al monte. Se dice que los insurgentes llegaron al extremo de atormentar a los más cercanos devotos de San Pascualito con tal de averiguar su paradero, sacrificio que resultó inútil (Navarrete, 1982).

> Fue Antonio Morales, un indígena zoque, quien fue el defensor de San Pascual Bailón, lo anduvo escondiendo para que no lo quemaran (Rogelio Carrillo Hidalgo, Arzobispo y Patriarca del templo de San Pascual Bailón, 2015).

En 1934 el Coronel Victórico Grajales, quien fungía como gobernador de Chiapas, encabezó una campaña anticlerical contra la iglesia católica, persecución religiosa que culminó con el cierre de templos y la quema de santos en las plazas de las principales ciudades del estado: Tuxtla, San Cristóbal, Comitán, Tapachula (Ríos, 2002). Durante ese tiempo la réplica de San Pascualito permaneció oculta.

> En los pueblos muchas veces los mismos presidentes municipales avisaban de la llegada de los "quemasantos". Ante el aviso, los santos eran enterrados o llevados a cuevas hasta que pasara el peligro (Ríos, 2002, p. 88).

Luego vino una época en que la imagen permaneció en casas particulares donde se le visitaba en secreto. "Se recuerda un jacal muy humilde cerca de "la Cruz Blanca", en los linderos con Terán; luego la casa de "doña Nachita" en el barrio de Santo Domingo, y después solicitado por la familia de doña Simeona Sol, "de por La Lomita", donde estuvo varios años. Finalmente llegó al terreno de una "doña Vicenta", quien a sus expensas levantó una sencilla capilla en el traspatio de su casa, en el sitio donde ahora está el templo" (Navarrete, 1982, p. 37).

La devoción del culto a San Pascualito prosiguió creciendo ante el descontento de la iglesia católica oficial:

> San Pascualito había sido atacado desde el púlpito por los sacerdotes católicos (…) la práctica de idolatría era la acusación obligada (Navarrete, 1982, p. 38).

A principios de 1948, la Mayordomía y Priostería zoque de Tuxtla se organizó para hacerle un templo a la osamenta del santo, y alrededor de 1955 lo concluyeron. Sin embargo, la iglesia católica oficial interpuso una serie de denuncias en la oficina federal de Hacienda, sobre los malos manejos en los fondos del templo, situación que derivó en la clausura del mismo.

Fueron trascendentales las gestiones de alto nivel ante el presidente de la Cámara de Diputados y de la Secretaria del Patrimonio Nacional, para que se reabriera el templo, ya que con base en "el acuerdo de libertad de creencias garantizada por la Constitución el culto a San Pascualito tenía razón legal de ser, pero como expresión pública su manejo –control de fondos para la edificación del templo, ganancias por concepto de la feria, limosnas, etcétera– no podía seguir en manos de particulares, sino con garantía de alguna congregación religiosa reconocida" (Navarrete, 1982, p. 42). Este era el principal obstáculo, debido a que ninguna iglesia católica oficial estaba dispuesta a hacerse cargo del recinto si se mantenía la imagen.

El Gobierno Federal tuvo que intervenir y el veredicto final lo dieron los magistrados de justicia. Como resolución para tomar las riendas del recinto, trajeron a fray Agustín Leonardo García de la Cruz, sacerdote de la Santa Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana. La iglesia de San Pascualito reabrió sus puertas en 1960 con el nombre de Catedral Católica Independiente de la Iglesia Romana.

> El 11 de mayo de 1959, en vísperas de la festividad de San Pascual Bailón, vino don Agustín y le gustó el lugar. En ese entonces quienes resguardaban el templo tenían la costumbre de hacer limpias con albahaca, ellos dijeron que sí, que aceptaban al clero, pero que les respetaran sus rameadas dentro de la iglesia. Encontraron que no se contraponía a la fe, a la predicación del evangelio, y ambas partes aceptaron. Así que comenzó don Agustín a realizar los trámites de reapertura del lugar y en 1960 se abrió nuevamente el templo. Pero en esos tiempos muchos curanderos, brujos, chamanes, venían a quemar sus velas de todos los colores, traían huevos, gallinas, fotos con alfileres. Por un tiempo se les permitió, pero después se les fue restringiendo poco a poco, hasta que falleció don Agustín Leonardo en 1988. Después lo sustituyó como arzobispo don José León Aguilar y él dio aún más libertades, tanto, que llegaron a tener aquí una imagen de la Santa Muerte, una imagen de Jesús Malverde, venían personas a leer cartas, a quemar incienso, a hacer brujería, esto era un caos, no era el objetivo para lo que

> fue creada la iglesia. La Secretaria de Gobernación a través de la Oficina de Asuntos Religiosos tuvo conocimiento de todo y hubo varias exhortaciones, con justa razón, para que se quitara, porque podía perder el registro la iglesia, pero él hizo caso omiso de todos los llamados, hasta que en 2010 murió el arzobispo (Rogelio Carrillo Hidalgo, Arzobispo y Patriarca del templo de San Pascual Bailón, 2015).

Al fallecer José León Aguilar lo sucedió fray Rogelio Carillo Hidalgo, quien se encargó de arreglar la situación legal de la iglesia en la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaria de Gobernación, registrando el templo como Catedral Católica Apostólica Ortodoxa Independiente Mexicana de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, lugar donde actualmente permanece la réplica de San Pascualito en su carretón-ataúd.[10]

La disputa por San Pascualito.

Entre las festividades religiosas que actualmente tiene la Mayordomía y Priostería de Tuxtla está la veneración a San Pascualito, actualmente patrono de la Catedral Católica Apostólica Ortodoxa Independiente Mexicana de Tuxtla Gutiérrez, mejor conocida como iglesia de San Pascual Bailón, ubicada en el centro de la ciudad.

Si bien, como ya se relató, en sus inicios la iglesia de San Pascualito era administrada por la Mayordomía y Priostería zoque de Tuxtla, pero al haber un impedimento legal se tuvo que cerrar, dándole las riendas en 1959 a la Santa Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana. Desde ese momento, hasta el día de hoy, ha tenido al frente a tres Patriarcas; fray Agustín Leonardo García de la Cruz, fray José León Aguilar y fray Rogelio Carrillo Hidalgo. Los primeros dos permitieron la devoción pública de la muerte dentro del recinto, mientras que el tercero y actual Arzobispo, aunque renovó muchas cosas del templo y del culto, todavía se venera a la muerte, pero de forma privada y muy personal, de hecho, sigue habiendo remanentes de religiosidad popular al interior de la iglesia, por ejemplo, las rameadas con albahaca, los conjuros, los somes[11], etcétera.

> Había muchas cosas con las que no estaba de acuerdo, y mucha gente no estaba de acuerdo, mucha gente no venía a misa, venía solamente a sus rituales y se retiraban. Cuando falleció don José León Aguilar me hice cargo y fui a la Secretaria de Gobernación, me dieron los lineamientos y me dijeron que respetara los estatutos que hoy nos rigen. Así que empecé

[10] El sonido de una carreta deambulando por las noches en Tuxtla Gutiérrez, es parte de una singular leyenda muy arraigada por los habitantes de esta ciudad. Se trata de la carreta de San Pascualito, que según dicen, recorre las calles para anunciar a los desahuciados y moribundos el final de su existencia.

[11] "El some es una vara, un palo, que se forra con hojas, a la cual se le cuelgan ofrendas, que bien pueden ser frutas, trastes, ollas o algún otro recuerdo que puede ser de utilidad para el santo. Estos permanecen ocho días y después se recogen para regalar a la gente" (José Lucio Solís, ayudante de albacea, 2015).

> a actuar, a limpiar la iglesia de todas esas costumbres, que no es el objetivo principal nuestro, lo de nosotros es evangelizar. Comencé a retirar muchas imágenes, se prohibieron los rituales con veladoras, con huevo, con lociones, todo eso termino. Mucha gente que es devota de San Pascual Bailón no venía, por las costumbres que aquí se realizaban. Conozco personalmente el templo de San Pascual Bailón en España, y es dedicado a la adoración al Santísimo, es un templo expiatorio, este es un templo a San Pascual Bailón y no a San Pascual Rey. Por eso he venido limpiando a la iglesia de todo eso. Ahora tenemos más gente en la misa, es menor la gente que viene por lo costumbrista, vienen por la evangelización, participan en los actos litúrgicos, les gusta más, les atrae más la imagen que presentamos de la iglesia, limpia, bien pintada, con bonitos arreglos florales, mejor atención a los feligreses. Actualmente es una misa tridentina. Cuando estaba el arzobispo Agustín Leonardo era cien por ciento en latín, excepto con la predica, con el sermón. Con el anterior patriarca [José León], se introdujeron algunas cosas en español. Ahora con su servidor al frente se ha propiciado que haya más participación con la feligresía, por ello hablo más en español, para que la gente intervenga. Siguiendo el rito, primero hablo en latín, tanto en la epístola como en el evangelio, y previo al sermón ya lo hago en español, porque nos interesa evangelizar y que la gente sepa de lo que les estamos hablando (Rogelio Carrillo Hidalgo, Arzobispo y Patriarca del templo de San Pascual Bailón, 2015).

Estos cambios ocasionaron una ruptura entre ambas instituciones religiosas, al grado, que fray Carrillo Hidalgo reestructuró la fiesta patronal de la iglesia de San Pascualito –que se realiza del 14 al 17 de mayo–, en donde participaba activamente la Mayordomía y Priostería de Tuxtla.

> Lo que pasa es que el nuevo obispo trae sus ideas. Antes la iglesia de San Pascualito servía tanto para hacer bien como para hacer mal. Nuestra gente, nuestras raíces son de buscar sanación en la curandería, en la medicina tradicional. Nuestros antepasados, los zoques, iban a ese lugar a poner veladoras rojas, negras, blancas, la que tu quisieras, se mantenía a oscuras, se veneraba a la muerte, estuvo la Santa Muerte, y mucha gente a eso iba, a hacer cosa buena como mala, pero cuando llegó el obispo sacó todo eso de ahí, y por eso es que mucha gente se fue de la iglesia de San Pascualito (…) un día hubo una junta allá en el barrio del Niño de Atocha, de todas las personas que conformamos la Mayordomía, en esa junta el obispo quería que participáramos como Mayordomía en el recorrido que hacen por todas las calles de Tuxtla Gutiérrez el 17 de mayo, cuando sacan la imagen en su carretón, pero le hacía ver nuestro albacea [Samuel Ramos] que no podemos participar si se nos limitan nuestra tradiciones (Enrique Gómez, prioste de San Pascualito, 2015).

Tal rompimiento también causó que fray Carrillo Hidalgo restringiera a la hermandad en el número de limpias que anualmente le realizaban al santo esqueleto, ya que de las cuatro limpias (5 de enero, 14 de mayo, 28 de agosto y 4 de octubre), únicamente les quedaron la del 5

de enero y la del 14 de mayo. Desde 2013, la Mayordomía y Priostería de Tuxtla celebra por aparte a San Pascualito.

Etnografía de la fiesta patronal.

Aunque hay una ruptura entre las asociaciones religiosas que celebran a San Pascualito en la capital del estado de Chiapas, esto no impidió hacer el trabajo de campo sobre la fiesta patronal, por lo que a continuación relato los acontecimientos que presencié.

Durante la noche del 13 de mayo de 2015, fray Rogelio Carrillo Hidalgo, párroco de San Pascualito, y colaboradores de dicha iglesia, bajaron del altar el carretón-ataúd. Después procedieron a sacar la réplica y la colocaron cuidadosamente en una mesa-altar, cubriendo con una sábana al santo esqueleto.

A las cinco de la mañana del 14 de mayo, los integrantes de la Mayordomía y Priostería de Tuxtla, comenzaron a congregarse a las afueras de la iglesia de San Pascualito. Con esa parsimonia y falta de prisa que caracteriza a la gente de provincia, el albacea principal, Samuel Ramos, y el prioste de San Pascualito, Enrique Gómez, conversaron en voz baja los últimos detalles organizativos para proceder a la limpia de la sacra osamenta.

Los preparativos empezaron, en realidad, varias semanas atrás, cuando los mayordomos y priostes se reunieron con el albacea principal, para recordarle al prioste de San Pascualito lo que debería llevar a la limpia: cuatro velas blancas, algodón, perfume, aceite, flores, una docena de cohetes, una botella de trago, una cajetilla de cigarros y ropa nueva para vestir al santo.

Eran las cinco con diez minutos de la mañana cuando el Arzobispo y Patriarca del templo de San Pascual dejó entrar a la Mayordomía y Priostería de Tuxtla. Al son del carrizo y del tambor, en orden de jerarquía, pasaron uno por uno, luego se cerró la puerta del recinto.

Seguidamente el albacea principal se acercó sigilosamente a los pies del santo, los pocos integrantes de la hermandad que asistieron se pararon detrás de él, y este comenzó a rezar en español. Al concluir las oraciones, el albacea principal y el prioste de San Pascualito recogieron la sábana que cubría al santo, luego le quitaron la túnica franciscana que vestía, dejando al descubierto el esqueleto de madera. El prioste de San Pascualito traía un morral de donde sacó una bolsa con algodón, una

botella de perfume y otra con aceite. Mientras el albacea principal elegía a seis miembros de la Mayordomía y Priostería, para limpiar la réplica. La primera de las limpias se hizo con algodón seco y en la segunda el algodón se humedeció con aceite. Después, se procedió a vestir al santo con su nuevo hábito franciscano, luego fue tapado con la sábana que le habían quitado al principio del ritual. Posteriormente el prioste de San Pascualito colocó las flores en un par de jarrones, por último, encendió los cuatro cirios, uno en cada esquina de la mesa-altar.

Siendo las seis y media de la mañana, se escuchó un estallido de cohetes que anunció el inicio de las festividades patronales que concluirían tres días después, el 17 de mayo, fecha de nacimiento y defunción de San Pascual Bailón. Los integrantes de la Mayordomía y Priostería, con pasos lentos y acompasados, se dirigieron a la salida de la iglesia. Estando afuera del recinto, fray Rogelio Carrillo Hidalgo los invitó a desayunar, por lo que se dirigieron a la puerta contigua del inmueble e ingresaron al patio, en donde había una gran mesa con cuarenta sillas. El Obispo ocupaba la silla central de la cabecera norte de la mesa y alrededor de esta se sentó la Mayordomía y Priostería de Tuxtla. El desayuno consistió en tamales de bola y pan regional, acompañado de un champurrado de arroz. Los integrantes de la hermandad procedieron a retirarse del templo a las ocho de la mañana, hora en la que concluyó el convivio. De los quince integrantes que asistieron, ocho se fueron porque tenían que trabajar, entre ellos el albacea mayor, mientras que los restantes se dirigieron con el sastre lavandero a la casa del prioste de San Pascualito, para lavar la ropa que le acababan de quitar al santo.

Al mismo tiempo que se retiraban los miembros de la Mayordomía y Priostería de Tuxtla, fray Rogelio Carrillo Hidalgo instruía a sus colaboradores para que procedieran a abrir las puertas del templo. En las inmediaciones del recinto había un poco de gente que esperaba ansiosa el momento para pasar a venerar al santo huesudo. Si bien, son días de fiesta, también son de guardar, puesto que es el único día del año en que está expuesto al público el esqueleto de San Pascual Bailón, lo que ocasiona que mucha gente se reúna a orar en el templo. En el transcurso del día, prosiguieron llegando a la iglesia de San Pascual feligreses de todas las clases sociales, unos con mayor tiempo de estadía que otros, pero sin duda con una gran devoción al santo esqueleto. La mayoría de los fieles compraban su albahaca para su tradicional rameada, aunque algunos otros preferían que les hicieran un su conjuro.[12]

[12] Conjunto de palabras mágicas que se pronuncian para invocar a un espíritu o ser sobrenatural, es este caso, a San Pascualito, santo de la "buena" muerte.

Por su parte, como al medio día, la hermandad había cumplido con el cometido. La túnica de San Pascualito se encontraba limpia y bien planchada. Como el sastre lavandero tenía pocos días de haber recibido el cargo, aprovechó para hacer el inventario de las pertenencias de San Pascual que se resguardan en un baúl.

> Nosotros como Mayordomía hacemos la limpia del esqueleto, le ponemos su ropa nueva y nos retiramos. La ropa que se quita, se trae aquí a mi casa a lavar, pero eso lo hace el maestro sastre lavandero. Ya que está seca la ropa se plancha, se dobla y me la entregan, porque mi responsabilidad como prioste es custodiar todas las pertenencias de San Pascualito que están en su baúl (Enrique Gómez, prioste de San Pascualito, 2015).

Después el prioste de San Pascualito ofreció –a las diez personas que asistimos–, unas viandas –caldo de pollo, tamales de camarón, cueritos de puerco, pozol de masa, horchata de arroz, cuadritos de piloncillo, etcétera–, que fueron amenizadas con música de jarana y guitarra.

Finalmente, en punto de las cinco de la tarde, en el altar que minuciosamente elaboró en su aposento el prioste de San Pascualito[13] en honor a éste, dio inició el Santo Rosario, actividad con la que concluyó la celebración por parte de la Mayordomía y Priostería de Tuxtla.

Mientras tanto, en la iglesia de San Pascual Bailón se preparaba el escenario en la calle contigua, para que en punto de las 20 horas iniciará la coronación de la reina de la feria. Todo estaba listo, cuando de pronto subió al templete un payaso, quien fungió como moderador del evento. En primer lugar, presentó a los invitados, luego agradeció a los presentes su asistencia, a los cuales pidió un aplauso para fray Rogelio Carrillo Hidalgo, por haber organizado un año más la fiesta patronal. Después el maestro de ceremonia le dio el micrófono a fray Carrillo Hidalgo, este pidió que subieran la reina entrante y saliente. Dos chicas se levantaron de sus asientos y ascendieron al estrado. Las porras para una y otra eran estruendosas, la multitud no dejaba de gritar. En unos minutos Alejandra primera, sucedió a Ileana primera, acto con el que concluyó el primer día de festejos.

El viernes 15 de mayo se abrió la iglesia a las 6 de la mañana. La réplica de San Pascual Bailón ya no estaba expuesta al público, durante la noche fray Carrillo Hidalgo y colaboradores habían guardado en su ataúd el santo esqueleto.

---

[13] Cabe mencionar que Enrique Gómez, prioste de San Pascualito, tiene como profesión ser rezador y decorador de altares.

Durante el transcurso del día, muchos feligreses llegaron con flores, somes y velas. Siendo las 17 horas inició el Santo Rosario. Luego a las 19 horas se realizó una misa. Al término de esta ingresó una peregrinación procedente de Zinacantán, municipio de Los Altos de Chiapas. Minutos después entró otra peregrinación procedente de Villaflores, municipio de la región Frailesca de Chiapas, la cual venía acompañada de unos mariachis que tocaron por 40 minutos. El templo cerró sus puertas a las 22 horas.

El sábado 16 de mayo comenzaron las actividades a las 9 de la mañana con la participación de artesanos que elaboraron joyonaqués (ramilletes)[14] con los que adornaron el altar del templo y la carreta del santo patrón. Al igual que un día anterior, los devotos ofrendaron somes, flores y velas. A las 17 horas inició el Santo Rosario. Luego a las 19 horas se realizó una misa para todos aquellos que festejan su cumpleaños en esas fechas y en honor a San Pascual Bailón, evento religioso con el que terminó el día.

El momento cumbre de la fiesta patronal había llegado. El domingo 17 de mayo iniciaron a las 5 de la madrugada las actividades litúrgicas con las mañanitas. Para esto el ataúd con la réplica de San Pascual Bailón estaba en el atrio del templo lleno de flores, la iglesia estaba a reventar, no cabía un alma más, el calor era sofocante, puesto que no hay mucha ventilación en el lugar.

En punto de las 9 horas comenzó la misa en honor a San Pascualito, al finalizar la ceremonia la gente se abalanzó sobre el féretro, con sus ramos de albahaca –los cuales pasaban por encima del ataúd–, se rameaban entre ellos, rameaban a sus familiares, a sus enfermos, lloraban delante del santo esqueleto, parecían inconsolables, afligidos, en eso llegó fray Rogelio Carrillo Hidalgo con una comitiva de señores que levantaron el ataúd, lo sacaron del templo y lo pusieron en su carreta.

Eran las 11 y minutos de la mañana, cuando los cientos de feligreses comenzaron la peregrinación por las calles céntricas de Tuxtla Gutiérrez. Cuando llegamos al panteón municipal –lugar donde se hizo un descanso de media hora– la gente estaba más que cansada, pero no renunciaban a seguir jalando la carreta. Esta fue empujada durante poco más de cuatro horas por mujeres y hombres que se intercambiaron de posición dependiendo de su fatiga y de la penitencia. Los devotos en su

[14] Los ramilletes son arreglos florales que forman parte de los rituales zoques. Los señores dedicados a hacer ramilletes se llaman ramilleteros. Como ya se comentó en la Mayordomía y Priostería de Tuxtla hay un cargo de maestro ramilletero.

mayoría fueron acompaños de familiares y amigos, algunos llevaban a sus críos vestidos de San Pascual Bailón, por lo que la túnica franciscana para esas creaturas, más que un honor fue un martirio, puesto que durante el recorrido hubo más de 40 grados de calor.

En la procesión participaron los danzantes denominados como parachicos, procedentes de Chiapa de Corzo, también varios grupos de bailarines de Tuxtla Gutiérrez, unos traían vestidos regionales, otros máscaras de Shrek, de Fiona, de brujas, de payasos diabólicos, de monstruos, todos bailando al son del carrizo y del tambor. Por último, a las 18 horas inició el Santo Rosario, ritual con el que finalizó la fiesta patronal 2015.

Reflexiones finales.

La religiosidad popular enmarca la forma como vive y celebra la religión el pueblo, es la fe practicada y la expresión profunda de la identidad de cultura popular. No es la fe de las grandes doctrinas ni dogmas, la religiosidad popular tampoco es la religiosidad conceptualizada por las elites o por las jerarquías eclesiásticas, es ante todo una práctica, una experiencia religiosa que vive la gente y que ofrece sentido e identidad a su existencia.

> La religiosidad popular es la religión de las mayorías, que se contrapone a la de las minorías tanto oficiales (el clero, los religiosos y demás elites eclesiásticas institucionales) como no oficiales (los grupos laicos más próximos al clero) (Marzal, 1973, p. 20).

Una de las particularidades de la religiosidad popular es que pueden encontrarse supersticiones y amalgamas de otras religiones, así como resabios de otras culturas como pueden ser mesoamericanas, afroamericanas, hindús y hasta de rasgos chamánicos. En México, la manera en cómo se festeja a la Virgen de Guadalupe es un buen ejemplo de la experiencia de fe popular, otro ejemplo de imbricación de diversas creencias es el culto a San Pascualito, en la capital del estado de Chiapas.

Respecto a dicha devoción, cabe mencionar que es un fenómeno social ancestral en la región, el cual se nutre de amplios sectores populares de la población, concentrando un extenso sincretismo religioso que entreteje medicina tradicional con diversos tipos de catolicismo y claros matices de new age.[15]

---

[15] El surgimiento de la espiritualidad new age se ha ubicado en el contexto de los movimientos contraculturales que tienen auge principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Si bien coincide en gran medida con la difusión, crecimiento y visibilidad de los Nuevos Movimientos Religiosos, ésta se diferencia de ellos dado su carácter sincrético y esotérico, ya que en ella convergen prácticas de todo tipo, desde religiosas y espirituales,

Como muestra de ello, es que los feligreses continúan con sus "tradicionales" rameadas[16] (limpias) con albahaca para alejar las malas "vibras", práctica que se ha socializado[17] entre los creyentes como parte de una "costumbre" zoque.

> Soy rameador desde hace tres años, no nada más aquí en San Pascualito, también con las vírgenes de Copoya, porque allá también hago esto. Para las rameadas se manejan dos tipos de albahacas y hojas de paraíso, con ellas se recorre todo el cuerpo para limpiarlo de las malas vibras, de las malas energías y de todo eso (Jesús, 2015).

Desde tal perspectiva, podemos decir que en nuestros días las rameadas sirven para desechar algo que ya no sirve, sacar aquello que no hace falta y poder dar paso a todo aquello que es nuevo y positivo. Pueden ser usadas como protección, para atraer las buenas vibraciones, el amor, el dinero, el trabajo, para alejar envidias y sobre todo para deshacernos de maleficios y hechizos (Guttman, 2012).

En pocas palabras, se transformó el uso de las limpias que empleaban los feligreses indígenas zoques al interior del templo de San Pascualito, puesto que originalmente se utilizaron para curar diferentes enfermedades, entre las que destacan las concernientes a la penetración de inmundicias en el cuerpo, a saber: la contaminación producida por los aires –entes invisibles, con volición o sin ella, que circulan en el viento (aire y mal aire); la brujería, especialmente aquélla donde el hechicero envía fragmentos de basura que se alojan en el interior de su víctima; las emanaciones perniciosas que trasmiten algunas personas a sus semejantes (envidia y mal de ojo); y la acumulación de calor e impurezas durante el embarazo. De igual forma, se realiza para curar los malestares ocasionados por la pérdida de un soplo anímico (pérdida del alma y susto) (Mata Pinzón y Zolla, 1994).

Asimismo, es de señalar que, si bien el templo de San Pascualito es católico ortodoxo, en su mayoría la feligresía es católica romana, situación que no afecta en nada la devoción que se le tiene al santo esqueleto.

---

hasta médicas, científicas y adivinatorias (Mardones, 1994). Estudios como el de Gutiérrez (1996) hacen explícito que en los grupos identificados con tendencias new age se puede encontrar todo tipo de gente.

[16] En el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional* que escribieron Mata Pinzón y Zolla (1994) ramear significa "golpear diferentes partes del cuerpo con manojos de plantas". Se practica generalmente como parte de la limpia, o dentro del baño de temazcal. Recibe diferentes nombres según la región donde se utilice y las particularidades en su aplicación.

[17] Por socializar entendemos (…) todas y cada una de las instancias a través de las cuales un sujeto humano se reintegra e incorpora las consignas y determinaciones de la estructura social en la que interactúa. Más precisamente: la socialización incluye todas las instancias a través de las cuales un sujeto humano se rehace individuo. Ser individuo implica "individualizar" en una persona aquellas características generales que connotan una estructura social (Kaminsky, 2001, p. 11).

Supongo que esto obedece a que en su raíz San Pascual Bailón sigue siendo un santo franciscano de la iglesia católica romana, además, los creyentes todavía no diferencian entre una doctrina y otra. Como muestra de ello, durante el trabajo de campo realizado en la iglesia de San Pascualito, nunca he presenciado un bautizo, confirmación, boda, graduación, quince años, etcétera, pero me di a la tarea de indagar a la gente que acude a dicho templo, para preguntarle en dónde hace sus servicios religiosos, la respuesta general fue en la iglesia católica romana. Contexto que es de llamar la atención, ya que es muy probable, por una parte, que continúe estando presente en los creyentes, la representación de la muerte a través de San Pascual Bailón, razón por la que no efectúan servicio religioso alguno en dicho templo ortodoxo, y por la otra, es que los devotos prosiguen realizando sus servicios religiosos en la iglesia católica romana, porque tal doctrina religiosa es la que legitima a estos. Lo que nos permite deducir a grosso modo que la iglesia católica romana sigue gozando de un prestigio social entre la feligresía capitalina del estado de Chiapas.

Por último, es importante mencionar que en nuestros días la veneración al santo esqueleto vislumbra una dinámica propia, independiente en su proceso y en sus actores, la cual tiene dos vertientes muy claras. Por un lado, está la representatividad del templo a través del Arzobispo y Patriarca fray Rogelio Carrillo Hidalgo, quien pretende cumplir con el mandamiento cristiano que propiamente es el de evangelizar. Y por otro, se encuentra la Mayordomía y Priostería de Tuxtla, la cual prosigue –de manera parcial– con el culto a San Pascualito al margen de la iglesia como institución.

Agradecimientos.
Agradezco al Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, por todo el apoyo brindado en la estancia posdoctoral, muy en especial a la Dra. Angela Giglia quien se desempeña como coordinadora del mismo. Así también, deseo agradecer al Dr. Carlos Garma sus valiosos comentarios, por ser un gran amigo, profesor y colega. En ese mismo contexto, quiero agradecer profundamente al pueblo de México, que a través del CONACYT me proporcionó una beca durante 12 meses, la cual me permitió solventar mi estancia en Chiapas para la realización del presente trabajo.

Bibliografía.

Agencia de Noticias del Estado Mexicano (2014, 9 de agosto). Lengua zoque desapareció en Tuxtla Gutiérrez. NOTIMEX.

Aramoni, D. (1998). Las cofradías zoques: espacio de resistencia. En: Anuario VII del Instituto de Estudios Indígenas (pp. 89-104). Universidad Autónoma de Chiapas.

Aramoni, D. (1995). Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla. En: Anuario V del Instituto de Estudios Indígenas (pp. 13-26). Universidad Autónoma de Chiapas.

Aramoni, D. (1992). Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Archivo Histórico Diocesano (1731-1820). Catálogo Fondo Parroquial. Cofradía del Rosario, Caja 388, Libro 3, Serie Cofradías, Año 1731-1820. Archivo Histórico Diocesano. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Báez, F., Rivera, A. y Arrieta, P. (1985). Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra. Instituto Nacional Indigenista.

Bajoit, G. (2008). La renovación de la sociología contemporánea. Cultura y Representaciones Sociales, 3(5), 9-31.

Bajoit, G. (2003). Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas. LOM Ediciones.

Berger, P. y Luckmann, T. (2006). La construcción social de la realidad. Amorrortu.

Biblia (1995). Santa Biblia Reina-Valera. Sociedades Bíblicas Unidas.

Carillo, R. (2015). Entrevista realizada en el templo de San Pascualito (formato Mp3), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 23 de marzo de 2015.

Dubar, C. (2002). La crisis de las identidades: la interacción de una mutación. Bellaterra.

Dubet, F. y Martuccelli, D. (2000). ¿En qué sociedad vivimos?. Losada.

García, N. (1990). Culturas híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo.

García, G. (2011). Entrevistada en el documental "La leyenda de San Pascualito". Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

Giménez, G. (2013). Cultura popular y religión en el Anáhuac. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. Frontera Norte, 9(18), 9-28.

Gómez, E. (2015). Entrevista realizada en la casa de Enrique Gómez (formato Mp3), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 14 de mayo de 2015.

Gutiérrez, C. (1996). Congregaciones del éxito: interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara. El Colegio de Jalisco, Universidad de Guadalajara.

Guttman, A. (2012). Práctica del culto a la Santa Muerte. Editores Mexicanos Unidos.

INEGI (2009). Perfil sociodemográfico de la población que habla lengua indígena. Instituto Nacional de Estadística y Geografía

Kaminsky, G. (2001). Socialización. Trillas.

Kirchhoff, P. (2002). Escritos selectos; estudios mesoamericanistas. Volumen I. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lisbona, M. (2006). ¿Existe una cultura zoque? El concepto de cultura en el marco del debate contemporáneo. Presencia zoque. Una aproximación multidisciplinaria, Serie historia (pp. 19-36). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lisbona, M. (2004). Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula. Universidad Nacional Autónoma de México.

López, O. (2012). Las vírgenes de Copoya: conflictos por el control de un culto en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Mardones, J. (1994). Para comprender las nuevas formas de religión. Editorial Verbo Divino.

Marzal, M. (1973). Investigaciones e hipótesis sobre la religiosidad popular. Pastoral y Lenguaje, Colección IPLA No. 18, Bogotá, Colombia.

Mata, S. y Zolla, C. (1994). Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana. Instituto Nacional Indigenista.

Navarrete, C. (1982). San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramos, S. (2015). Entrevista realizada en la casa de Samuel Ramos (formato Mp3), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 12 de julio de 2015.

Ríos, J. (2002). Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Rodríguez, F. et al. (2007). Los zoques de Tuxtla. Como son muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Chiapas.

Sánchez, M. y Lazos, E. (2009). Desde dónde y cómo se construye la identidad zoque: la visión presente en dos comunidades de Chiapas., Península, 4(2), 55-79.

Solís, J. (2015). Entrevista realizada en la casa de Samuel Ramos (formato Mp3), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 12 de julio de 2015.

Pérez, E. (1978). Mayordomías y Cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII. Estudios de Historia Novohispana, 6, 119-131.

Touraine, A. (2005). Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy. Paidós.

Vázquez, J. (2015) Entrevista realizada en la iglesia de San Pascualito (formato Mp3), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 17 de mayo de 2015.

CAPITULO V
Panorama étnico religioso en México

Contexto étnico religioso en México.

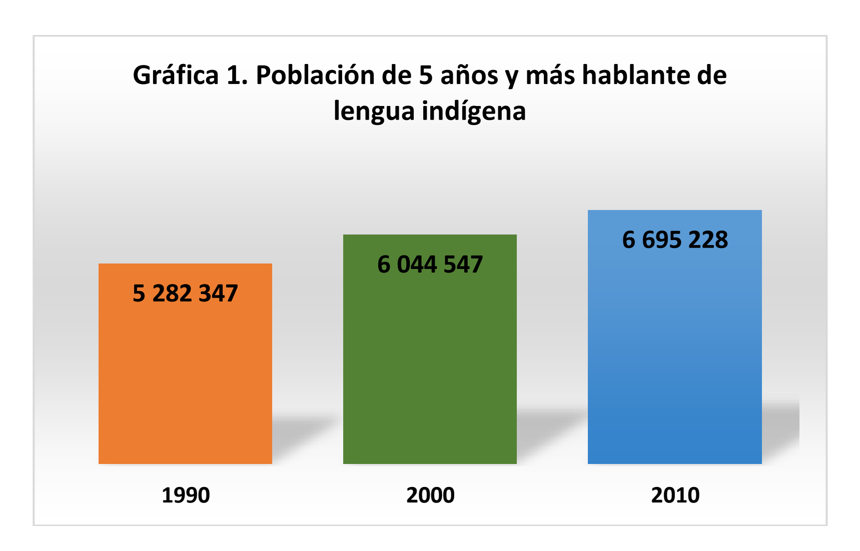
México, después de Perú, es el país con el mayor número de población indígena en América. Esta nación sobresale por su gran diversidad étnica que se disemina a lo largo y ancho del territorio nacional, ya que no se trata de un grupo de población homogéneo, porque se hablan 11 familias lingüísticas y 68 agrupaciones lingüísticas, las cuales se subdividen en 364 variantes lingüísticas (INALI, 2012).

Importantes sectores de la población conservan sus idiomas o dialectos originales, así como sus costumbres ancestrales, lo que requiere una atención especial para conocer el volumen, ubicación y las características sociodemográficas de este sector poblacional. Tradicionalmente los padrones que se han realizado en el país se han acercado a la cuantificación de la población indígena a través de la condición de habla lengua originaria, no contemplando la autoadscripción, ocasionando que se subestime el número de población autóctona, como lo señala el Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México: "En México vive un gran número de pueblos y comunidades indígenas que han logrado preservar su identidad y su lengua. Sin embargo, se han caracterizado por ser el grupo poblacional con mayor rezago y marginación. Su situación no sólo se debe al acceso diferenciado que han tenido a los bienes públicos, sino también a la discriminación y exclusión de las que han sido objeto" (PNUD, 2010, p. 6).

Al respecto, menciona Navarrete (2008) "La relación de identidad entre "ser indígena" y "ser pobre" corresponde en gran medida a la realidad de los pueblos indígenas de nuestro país, pues padecen de un grado de marginación social y económica muy alto, en muchos casos mayor al del resto de la población mexicana. Esta lacerante situación es resultado de siglos de explotación y discriminación, pero se ha acentuado y se ha hecho más visible en las últimas décadas, afectando, sin duda, a los grupos indígenas de nuestro país y dificultándoles el desarrollo y su florecimiento" (p. 10).

Los censos oficiales de población muestran un constante aumento de la población hablante de lengua indígena en términos absolutos, al pasar de 2.3 millones en 1930, a 3.1 millones en 1970, a 5.4 millones en 1990, a 6.3 millones en 2000 y casi 7 millones en 2010. Sin embargo, en términos relativos, en 1930 los hablantes indígenas representaban al 16% de la población de 5 años y más que residía en el país, en 1970 al 7.8%, en

1990 al 7.5%, en 2000 al 7.3% y en 2010 al 6.8%, perdiendo estadísticamente un punto porcentual en cuarenta años (INEGI, 1990, 2000 y 2010a) (Ver Gráfica 1).



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 1990, 2000 y 2010a.

Acerca de este fenómeno social, el INALI menciona que: "La desaparición de las lenguas indígenas parece ser una situación inevitable, y las series estadísticas censales de fines del siglo XIX al XX parecen demostrarlo (…) Muchas lenguas contabilizadas en las series estadísticas muestran el reducido número de los hablantes de lenguas indígenas y tampoco hay un acuerdo de cuántas lenguas indígenas existen en la actualidad, así como tampoco existen acuerdos institucionales sobre cómo atender esta problemática de mejor manera y tratar de disminuir el riesgo de desaparición de alguno de los idiomas nacionales de México" (INALI, 2012, p. 13).

Hoy en día cerca de 85% de la población que habla una lengua indígena en México, también habla español, sin embargo, aún es considerable el número de personas monolingües. En 1990 se registraron poco más de 800 mil personas de 5 años y más que hablaban una lengua indígena pero no hablaban español, para el año 2000 este número ascendió a poco más de un millón y en el 2010 casi llegaron al millón de personas (INEGI, 2010a).

Acerca de esto, el INALI (2012) señala que "La falta de transmisión generacional de la lengua indígena es sólo uno de los factores que contribuye al desplazamiento lingüístico. Otros fenómenos que influyen en el grado de riesgo de desaparición paulatino o acelerado son

las actitudes negativas de los miembros de las comunidades y pueblos indígenas hacia su propia lengua, la reducción de los ámbitos de uso, la decisión errónea de los hablantes a no usar su lengua en nuevos ámbitos y medios, las actitudes y políticas lingüísticas de los gobiernos e instituciones, incluyendo el estatus y uso oficial, la escasa o nula existencia de materiales, la cantidad y calidad de los materiales escritos en general y para la educación, el reducido número de hablantes, la proporción de hablantes con base en el número total de habitantes de una población, entre otros" (p. 15).

La población que habla lengua indígena pero no habla español muestra notables diferencias de acuerdo con la edad. Del total de niños de 5 a 9 años, 36.9% son monolingües, seguido de la población de adultos mayores de 65 años y más que representan el 23 por ciento. Entre los jóvenes de 15 a 29 años y la población de 30 a 64 años, el porcentaje que solo habla lengua indígena se reduce notablemente y representa el 6.8% y 12.5%, respectivamente (INEGI, 2010a).

Los idiomas que más se hablan en el país después del español son el náhuatl, maya, lenguas mixtecas, tzeltal, lenguas zapotecas, tzotzil, otomí, totonaca, mazateco y chol. Los estados que concentran los mayores porcentajes de población hablante de lengua indígena son Oaxaca, con 33.8%; Yucatán, con 29.6%; y Chiapas, con 27.3% (INALI, 2012).

Los hablantes de lengua indígena en México se localizan primordialmente en localidades con menos de 2,500 habitantes, en las cuales se encuentra 62% de la población. En las localidades de 2,500 a 14,999 habitantes hay 19.9% y 11.2% de la población que reside en localidades de 100 mil y más habitantes (INEGI, 2010a). Esta situación se explica en buena parte por la migración de población originaria a las grandes urbes.

Cabe precisar que la cuestión étnica es uno de los factores para entender el proceso de secularización que se ha acelerado desde hace dos décadas en México, ya que el porcentaje de población católica pasó de 96.2% en 1990, a 83% en 2010 (INEGI, 2005, 2010b). Las religiones que más han crecido en el país durante ese tiempo son las protestantes históricas o reformadas, pentecostales, evangélicas, cristianas y las bíblicas no evangélicas, como Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Día (mormones). Otro dato importante es el aumento de la población sin adscripción religiosa.

Con base en el INEGI (2010b) actualmente se pueden distinguir ocho regiones diferenciadas religiosamente en México, siendo éstas las siguientes:

1. Región Noroeste. Conformada por Baja California, Baja California Sur, Chihuahua, Durango, Sinaloa y Sonora. Estas entidades en promedio tienen un 82% de feligreses católicos, 8.3% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 7.1% de personas sin adscripción religiosa.
2. Región Noreste. Conformada por Coahuila, Nuevo león y Tamaulipas. Estas entidades en promedio cuentan con un 81.3% de creyentes católicos, 10.7% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 5.7% de personas sin adscripción religiosa.
3. Región Oeste. Conformada por Colima, Jalisco, Michoacán y Nayarit. Estas entidades en promedio tienen un 92% de devotos católicos, 4% de protestantes evangélicos, 1.5% de bíblicos no evangélicos, y 2.5% de personas sin adscripción religiosa.
4. Región Este. Conformada por Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y Veracruz. Estas entidades en promedio cuentan con un 88.2% de feligreses católicos, 6.5% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 3% de personas sin adscripción religiosa.
5. Región Centronorte. Conformada por Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas. Estas entidades en promedio tienen un 93.8% de creyentes católicos, 3.6% de protestantes evangélicos, 1% de bíblicos no evangélicos, y 1.6% de personas sin adscripción religiosa.
6. Región Centrosur. Conformada por Ciudad de México, Estado de México y Morelos. Estas entidades en promedio cuentan con un 85.7% de devotos católicos, 7.3% de protestantes evangélicos, 2% de bíblicos no evangélicos, y 5% de personas sin adscripción religiosa.
7. Región Suroeste. Conformada por Chiapas, Guerrero y Oaxaca. Estas entidades en promedio tienen un 76.6% de feligreses católicos, 12.6% de protestantes evangélicos, 4.3% de bíblicos no evangélicos, y 6.3% de personas sin adscripción religiosa.
8. Región Sureste. Conformada por Campeche, Quintana Roo, Yucatán y Tabasco. Estas entidades en promedio

> cuentan con un 69.7% de creyentes católicos, 15.5% de protestantes evangélicos, 4.8% de bíblicos no evangélicos, y 10% de personas sin adscripción religiosa.

Como se puede apreciar en la región suroeste y sureste el escenario religioso es mucho más complejo que en el resto del país, porque en esta zona se encuentran las entidades con mayor concentración de población indígena y con menor catolicismo como son Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Quintana Roo, Yucatán y Tabasco, las cuales se distinguen por ser territorios de expansión de iglesias protestantes, evangélicas y doctrinas bíblicas no evangélicas.

Uno de los aspectos importantes a destacar en dicho territorio es la presencia de prácticas religiosas denominadas tradicional o costumbrista de profundas raíces históricas, cuya transformación ha sido constante y relevante. Las rupturas con la costumbre y todo lo que ello implica como herencia cultural se han manifestado todo el tiempo, pero particularmente ha sido más notorio cuando numerosos pueblos indígenas se convirtieron a religiones no católicas (Hernández y Rivera, 2009).

Estas transformaciones del paisaje religioso en el contexto indígena nacional se pueden observar nítidamente en los datos proporcionados por el INEGI (2010b), ya que en ellos se alude que más de 5.2 millones de personas mayores de tres años que hablan una lengua originaria son católicas, mientras que 1.7 millones no lo son, esto representa al 24% del total de la población indígena en el país. De este número de individuos, casi un millón está adscrito a doctrinas protestantes, pentecostales, evangélicas o cristianas, poco más de 113 mil son adventistas, más de 207 mil indígenas están adheridos a otras doctrinas religiosas, y alrededor de 366 mil no tienen religión.

Si bien, esta evidencia cuantitativa nos confirma que los pueblos indígenas son un sector social propenso al cambio religioso, los estudios cualitativos son contundentes, respecto a las particularidades en cómo, cuándo y por qué se ha dado dicho proceso de secularización, puesto que estos trabajos han sido abordados desde diferentes matices y perspectivas (algunos estudios cualitativos que dan cuenta de las particularidades del cambio religioso en el país se han venido exponiendo desde hace veintiún años en los encuentros de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México).

Aunque estadísticamente el número de indígenas no adscritos a una religión se ha incrementado notablemente en los últimos años, esto

no significa que hayan dejado de ser creyentes, porque existen innumerables razones –que se han ejemplificado en diversas investigaciones cualitativas–, para no adherirse a una doctrina religiosa. Por ello, no parece que las comunidades indígenas se vayan a convertir de momento en un sector social arreligioso, ya que es un hecho constatado que la mayoría de las personas indígenas no renuncian al sentimiento y a la expresión religiosa, lo cual contradice el estereotipo común que ubica a este sector como signo de atraso y conservadurismo (Warman, 2003).

Hace algunas décadas Max Weber (2010) auguraba que el proceso de secularización desembocaría en una sociedad sin religión, pero el devenir de la historia ha ido por otros caminos, como lo predijo Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*: "Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo con el pensamiento, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que fortalecen regularmente sus frutos (…) En cuanto a saber los que serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se asemejarán a los del pasado o no, si serán más adecuados a la realidad que tendrán por objeto traducir, este es un problema que supera las facultades humanas de precisión y que, por otra parte, no toca al fondo de las cosas" (1998, pp. 438-439).

Sobre este hecho sociológico Hervieu-Léger (2004) menciona lo siguiente: "La modernidad religiosa se organiza a partir de una tendencia general a la individualización y a la subjetivación de las creencias religiosas (…) El desacoplamiento de la creencia y de la práctica constituye el primer indicio del debilitamiento del papel de las instituciones guardianas de las reglas de la fe. Pero el aspecto más decisivo de esta "desregulación" aparece sobre todo en la libertad que se otorgan los individuos para "remendar" su propio sistema creyente, fuera de toda referencia a un cuerpo de creencias institucionalmente validado" (p. 44).

Desde tal perspectiva, parecería que el declive de la autoridad eclesiástica traería consigo un incremento en la increencia, pero ha sucedido todo lo contrario, porque como lo subrayó Arroyo (2005) "pese a que hoy la mayoría de los ciudadanos apenas se relacionan con la Iglesia… siguen creyendo mayoritariamente en Dios, siguen concediendo una importancia considerable a Dios en sus vidas y no pocos se siguen considerando personas religiosas e incluso siguen rezando" (p. 111).

Por lo tanto, el proceso de secularización en el que están insertas las poblaciones indígenas en México las está convirtiendo en un sector social que ha individualizado y pluralizado la subjetivación de las creencias religiosas. Es obvio que estamos frente a una transformación de las instituciones religiosas, pero éstas van perdiendo gradualmente su carácter coercitivo en localidades autóctonas, para convertirse en un producto que se encuentra en competencia con otras mercancías religiosas (Berger, 2006).

Ante la inminente metamorfosis de las institucionales religiosas en las comunidades indígenas (Bastian 1997, 2007; Parker, 2005, 2011; Garma y Hernández, 2007), emerge un contexto de efervescencia religiosa, donde se desbordan nuevos ríos de fe y esperanza. "La religiosidad se abre a otros sentidos y vivencias más acordes con las nuevas mentalidades de los sujetos, pero lo hace (al menos de momento), en un marco no institucional, individualizado, lo que dificulta la consolidación de unas formas concretas de religiosidad alternativas a las tradicionales" (Arroyo, 2005, p. 112).

Dicha noción es muy bien observada por Hervieu-Léger (2004) cuando puntualiza que la secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno (…) "es el conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectaciones que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas" (p. 43).

Este proceso de secularización que se da en el contexto indígena en México no es particular de un grupo étnico, porque como lo alude Garma y Hernández (2007) "si hay un sector social donde se ha dado la aceptación del pluralismo religioso es en los grupos étnicos indígenas" (p. 203).

Reflexiones finales.

Con base en la información expuesta, resulta más que evidente el distanciamiento de la población indígena en México, respecto de la iglesia católica, apostólica y romana a partir de la década de 1990. Desde entonces, se está viviendo un complejo proceso de secularización que aún no ha tocado fondo, y cuyo resultado está siendo el alejamiento progresivo de grandes contingentes de población autóctona de las instituciones religiosas tradicionales. Como lo puntualiza la socióloga francesa Hervieu-Léger (2005) las creencias y prácticas religiosas se han redireccionado a otras esferas, algunas de ellas seculares, con ésta la

influencia de la iglesia en la sociedad, así como en las conciencias individuales de los sujetos.

Precisamente por ello, algunos de los siguientes aspectos ayudan a explicar el proceso de secularización (transformación religiosa) en las comunidades indígenas en México. Un aspecto importante dentro de las iglesias evangélicas y pentecostales es que promueven una ética de trabajo, impregnada de códigos morales y una absoluta prohibición en la ingesta de bebidas embriagantes, estos elementos a menudo permiten la estabilidad familiar que es positiva para hombres y mujeres. Otro factor trascendente es el referente a la migración rural-urbana, puesto que ha favorecido la adaptación a nuevas creencias y prácticas que ayudan a las personas en contextos diferentes y novedosos. Asimismo, los pastores y los predicadores suelen ser miembros de las comunidades indígenas que pueden hablar con seguidores en su propio idioma y conocer sus costumbres. En contraste, la iglesia católica, apostólica y romana cuenta con muy pocos sacerdotes y clérigos que son nativos americanos (este es un factor que se requiere tomar en cuenta, para comprender el proceso de secularización en poblaciones originarias en nuestro país. Un paso importante que ha dado la iglesia católica para revertir este fenómeno ocurrió en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en febrero de 2016, cuando el Papa Francisco, entregó el decreto por el cual quedan formalmente autorizadas las ceremonias litúrgicas en lenguas indígenas). De los 100 obispos católicos y cardenales, sólo hay uno, el obispo de Apatzingán, Michoacán, que en realidad habla un idioma indígena, en este caso Purépecha. Estos diversos factores que interactúan entre sí nos permiten entender por qué el cambio religioso ha incidido tan profundamente en este sector poblacional del país (Garma y Hernández, 2007).

Por lo expresado, considero que entender esas transformaciones sólo es posible si ubicamos el elemento religioso en un campo social más amplio, que involucre aspectos ligados a la economía, a la política, al medio ambiente, al crecimiento demográfico, al desarrollo regional, nacional e internacional, a los flujos migratorios, a la globalización, a la gentrificación, entre otros factores más.

Bibliografía.

Arroyo, M. (2005). Religiosidad centrífuga: un catolicismo sin iglesia. Iglesia Viva. Revista de pensamiento cristiano, (222), 111-119.

Bastian, J. P. (2007). Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina. Historia y Grafía. Revista electrónica de la Universidad Iberoamericana, (29), 167-194.

Bastian, J. P. (1997). La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología en la modernidad periférica. Fondo de Cultura Económica.

Berger, P. (2006). El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión. Kairós.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2007). La diversidad religiosa en México. COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO.

Durkheim, É. (1998). Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón.

Garma, C. y Hernández, A. (2007). Capítulo VI. Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas. La diversidad religiosa en México (pp. 203-226). SEGOB, COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO.

Gutiérrez, Á. A. (2018). El paisaje religioso entre los yokot'an de Tamulté de las Sabanas, Tabasco. Estudios sociales y humanísticos. Miradas múltiples (pp. 83-106). Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Hernández, A. y Rivera, C. (2009). Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa. COLEF, COLMICH, CIESAS.

Hervieu-Léger, D. (2005). La religión, hilo de memoria. Herder.

Hervieu-Léger, D. (2004). El peregrino y el convertido, la religión en movimiento. Helénico.

INALI (2012). México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

INEGI (2010a). Censo de Población y Vivienda, Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2010b). Panorama de las religiones en México. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2009). Perfil sociodemográfico de la población que habla lengua indígena. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2005). La Diversidad Religiosa en México. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2000). XII Censo General de Población y Vivienda, Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (1990). XI Censo General de Población y Vivienda, Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Navarrete, F. (2008). Los pueblos indígenas de México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Parker, C. (2011). Una visión sobre América Latina. Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad. Religión y culturas contemporáneas (pp. 15-40). Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales, 41, 35-56.

PNUD (2010). Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Smith, H. (2002). La importancia de la religión en la era de la increencia. Kairós.

Warman, A. (2003). Los indios mexicanos en el umbral del milenio. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2010). Sociología de la religión. Colofón.

CAPÍTULO VI
El paisaje religioso entre los yokot'an de Tamulté de las Sabanas, Tabasco

Panorama general del contexto religioso.

En los albores del siglo XX, los estudios del fenómeno religioso se concentraron en la teoría de la secularización, y desde distintas perspectivas pronosticaron el repliegue de la experiencia religiosa a la esfera privada. Según esta tesis, las sociedades tendrían que dirigirse, casi irremediablemente, hacia la reubicación de la religión en la vida social, privándola de un papel activo. Tal idea tenía un cierto respaldo empírico si se observaba que algunas formas de participación religiosa, particularmente institucional, se habían transformado. Por ejemplo, la disminución de la feligresía en misas y en otros ritos católicos, la escasa influencia de los mandatos eclesiales, la pérdida de autoridad moral de los líderes religiosos, etcétera, serían indicadores de que la religión estaba en repliegue. La tesis más convincente sobre este hecho fue la de Max Weber (2010) acerca del desencantamiento del mundo, pues el sociólogo alemán anunciaba que la modernidad terminaría por retroceder y eventualmente desaparecer la religión.[1]

Sobre esta noción, el propio Weber, en su tratado de *Sociología de la religión* menciona que "la tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal. La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, por tanto, está *significativa* y éticamente dirigido en alguna dirección. En principio, una concepción empirista del mundo, como también una concepción matematizada del mismo, desarrolla una refutación de todo punto de vista intelectual que de una u otra manera exija un "sentido" de los hechos intramundanos. Todo avance del racionalismo dentro de la ciencia empírica aleja a la religión de la esfera racional, impulsándola hacia lo irracional" (Weber, 2010, p. 116).

De igual forma, dicha postura sociológica fue expuesta por Weber en su clásico texto *El político y el científico*, donde alude que "la intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra

[1] "El creciente racionalismo de una existencia progresivamente dominada se dirigió cada vez con mayor ímpetu contra los portadores de los dones mágicos de la disposición de la gracia y ante todo contra las pretensiones autoritarias y favorables a las autoridades tradicionales que abrigaba la hierocracia" (Weber, 2002, p. 922).

vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestras vidas poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización" (Weber, 1979, p. 199-200).

Esta teoría weberiana fue respaldada por diversos pensadores, algunos de ellos más radicales que otros, porque no sólo consideraban que el pensamiento religioso encontraría límites frente al avance del conocimiento científico, sino que sostenían que la desaparición de la religión sería benéfica dado el papel nocivo que desempeñaba la iglesia católica como institución, puesto que esta influía negativamente en la conciencia de las masas sociales (Marx y Engels, 1970; Portelli, 1977).

> La angustia religiosa es al mismo tiempo la expresión del dolor real y la protesta contra él. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, tal como lo es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo (Marx, 1969, citado en Löwy 2003, p. 283).

El fundador de la sociología francesa, Émile Durkheim, no apoyó esta postura sobre la pérdida de la religión, más bien introdujo algunos matices a la tesis. El connotado científico consideraba que la fe religiosa sobreviviría en el futuro debido a su importancia para mantener la cohesión social y propiciar las reuniones colectivas. De hecho, así lo expresa en las conclusiones de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*: "Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo con el pensamiento, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que fortalecen regularmente sus frutos (…) En cuanto a saber los que serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se asemejarán a los del pasado o no, si serán más adecuados a la realidad que tendrán por objeto traducir, este es un problema que supera las facultades humanas de precisión y que, por otra parte, no toca al fondo de las cosas" (Durkheim, 1998, p. 438-439).

Este vaticinio del pensador francés se cumplió en América Latina, puesto que observamos una recomposición del campo religioso desde la década de 1970. Es evidente que Latinoamérica, como bien lo han demostrado numerosos especialistas (Bastian, 1997, 2007; Parker, 2005, 2011; Odgers, 2011), dejó de ser católica en un sentido monopólico, dando paso a un pluralismo cultural y religioso creciente, que amerita no sólo su reconocimiento, sino voltear la mirada analítica hacia dichos fenómenos.

Un claro ejemplo sobre la trasformación del campo religioso en esta latitud geográfica son los resultados del informe "*Religión en América Latina; Cambio generalizado en una región históricamente católica*" de la prestigiada institución Pew Research Center (2014) los cuales señalan que en la década de 1960 el 90% de la población en Latinoamérica se adscribía como católica, mientras que en la actualidad sólo el 69% de los adultos se identifica como tal en la región. De hecho, del año 2000 al 2014, se observa un crecimiento exponencial de protestantes que fueron católicos en países como Colombia (74%), Paraguay (68%), Perú (66%), Ecuador (62%), Bolivia (60%), Venezuela (56%), Argentina (55%), Brasil (54%), Nicaragua (50%), República Dominicana (48%), y por supuesto, México (44%).

En cuanto a México, podemos decir que de 1895 a 1970, el porcentaje de población católica romana pasó de 99.1% a 96.2%, y de 1990 a 2010 su feligresía pasó de 89.7% a 83% (INEGI, 2005, 2010b). Las religiones que más han crecido en el país durante esas dos décadas son las protestantes históricas o reformadas, pentecostales, evangélicas, cristianas y las bíblicas no evangélicas, como Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Día (mormones). Otro dato importante es el aumento de la población sin adscripción religiosa.[2]

Con base en el INEGI (2010b) actualmente se pueden distinguir ocho regiones diferenciadas religiosamente en México, siendo éstas las siguientes:

1. Región Noroeste. Conformada por Baja California, Baja California Sur, Chihuahua, Durango, Sinaloa y Sonora. Estas entidades en promedio tienen un 82% de feligreses católicos, 8.3% de protestantes evangélicos, 2.3% de

[2] "A partir de la década de los años ochenta, el declive de católicos ha cobrado mayor velocidad sobre todo en los estados del sur de México, en las zonas fronterizas, en las regiones con mayores índices de marginalidad, y en las periferias de las grandes ciudades" (De la Torre y Gutiérrez, 2007, p. 327).

bíblicos no evangélicos, y 7.1% de personas sin adscripción religiosa.

2. Región Noreste. Conformada por Coahuila, Nuevo león y Tamaulipas. Estas entidades en promedio cuentan con un 81.3% de creyentes católicos, 10.7% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 5.7% de personas sin adscripción religiosa.
3. Región Oeste. Conformada por Colima, Jalisco, Michoacán y Nayarit. Estas entidades en promedio tienen un 92% de devotos católicos, 4% de protestantes evangélicos, 1.5% de bíblicos no evangélicos, y 2.5% de personas sin adscripción religiosa.
4. Región Este. Conformada por Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y Veracruz. Estas entidades en promedio cuentan con un 88.2% de feligreses católicos, 6.5% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 3% de personas sin adscripción religiosa.
5. Región Centronorte. Conformada por Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas. Estas entidades en promedio tienen un 93.8% de creyentes católicos, 3.6% de protestantes evangélicos, 1% de bíblicos no evangélicos, y 1.6% de personas sin adscripción religiosa.
6. Región Centrosur. Conformada por Ciudad de México, Estado de México y Morelos. Estas entidades en promedio cuentan con un 85.7% de devotos católicos, 7.3% de protestantes evangélicos, 2% de bíblicos no evangélicos, y 5% de personas sin adscripción religiosa.
7. Región Suroeste. Conformada por Chiapas, Guerrero y Oaxaca. Estas entidades en promedio tienen un 76.6% de feligreses católicos, 12.6% de protestantes evangélicos, 4.3% de bíblicos no evangélicos, y 6.3% de personas sin adscripción religiosa.
8. Región Sureste. Conformada por Campeche, Quintana Roo, Yucatán y Tabasco. Estas entidades en promedio cuentan con un 69.7% de creyentes católicos, 15.5% de protestantes evangélicos, 4.8% de bíblicos no evangélicos, y 10% de personas sin adscripción religiosa.

Como se puede apreciar en la región suroeste y sureste el escenario religioso es mucho más complejo que en el resto del país, porque en esta zona se encuentran las entidades con mayor concentración de población indígena y con menor catolicismo como son Campeche,

Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Tabasco, Yucatán y Quintana Roo, las cuales se distinguen por ser territorios de expansión de iglesias protestantes, evangélicas y doctrinas bíblicas no evangélicas.

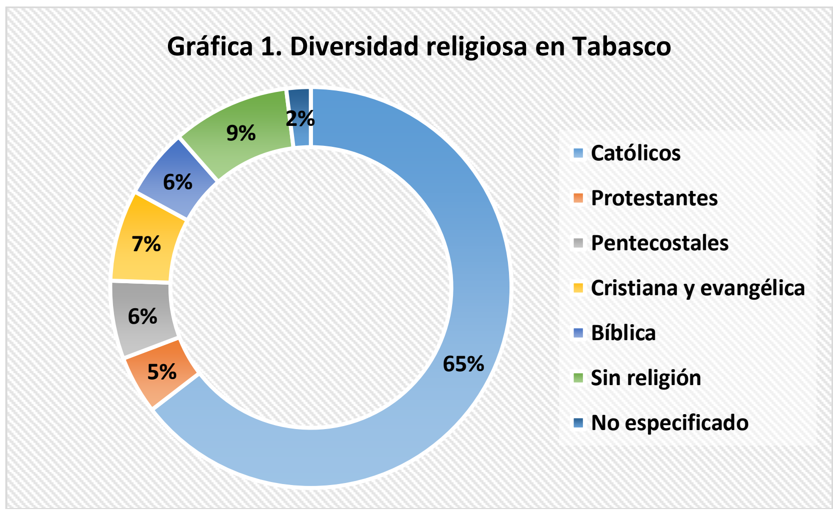
Uno de los aspectos importantes a destacar en dicho territorio es la presencia de prácticas religiosas denominadas tradicional o costumbrista de profundas raíces históricas, cuya transformación ha sido constante y relevante. Las rupturas con la costumbre y todo lo que ello implica como herencia cultural se han manifestado todo el tiempo, pero particularmente ha sido más notorio cuando numerosos pueblos indígenas se convirtieron a religiones no católicas (Hernández y Rivera, 2009).

Estas transformaciones del paisaje religioso en el contexto indígena mexicano se pueden observar en los datos proporcionados por el INEGI (2010b), porque en ellos se alude que más de 5.2 millones de personas mayores de tres años de edad que hablan una lengua originaria son católicas, mientras que 1.7 millones no lo son, esto representa al 24% del total de la población indígena en el país. De este número de individuos, casi un millón está adscrito a doctrinas protestantes, pentecostales, evangélicas o cristianas, poco más de 113 mil son adventistas, más de 207 mil indígenas están adheridos a otras doctrinas religiosas, y alrededor de 366 mil no tienen religión.

Si bien, esta evidencia cuantitativa nos confirma que los pueblos indígenas son un sector social propenso al cambio religioso, los estudios cualitativos son contundentes, respecto a las particularidades en cómo, cuándo y por qué se ha dado dicho proceso de secularización, puesto que estos trabajos han sido abordados desde diferentes matices y perspectivas.[3]

Un ejemplo conciso de dicha transformación del campo religioso se puede observar nítidamente en diversas comunidades autóctonas de Tabasco, ya que después de Chiapas es el estado que más diversidad religiosa registra; por cada cien personas, sesenta y cinco son católicas, veinticuatro tienen una religión distinta y nueve no tienen adscripción religiosa (Ver Gráfica 1).

[3] Algunos estudios cualitativos que dan cuenta de las particularidades del cambio religioso en el país, se han venido exponiendo desde hace veinte años en los congresos de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.



Fuente: INEGI, 2010b.

En 5 de los 17 municipios de Tabasco el catolicismo cuenta con el 75% de la población, en 4 el rango es de 68% a 78%, y en los 8 restantes el dato es inferior a 65%. Los niveles más bajos corresponden a Cunduacán, Teapa y Huimanguillo con un porcentaje inferior a 56%. De las religiones protestantes históricas, 88% son presbiterianas y casi 13% son bautistas; su presencia destaca porcentualmente en Comalcalco y Paraíso. Los pentecostales y evangélicos tienen presencia en Centla, Comalcalco y Huimanguillo. De las religiones bíblicas no evangélicas, la doctrina de mayor registro es la de los Adventistas del Séptimo Día, la cual se localiza en Cárdenas, Centro, Cunduacán, Huimanguillo, Tacotalpa y Teapa (INEGI, 2010b).

La población católica que habla una lengua indígena en Tabasco es de 40,551 individuos. Los hablantes de lenguas autóctonas que se adscriben a una iglesia protestante, pentecostal, evangélica y/o cristiana a nivel estatal ascienden a 12 mil. Por su parte, las iglesias bíblicas no evangélicas cuentan con 2,743 personas que hablan una lengua originaria. Mientras que los sujetos que hablan lengua autóctona y que no tienen adscripción religiosa en la entidad ascienden a 5,297 (INEGI, 2010b).

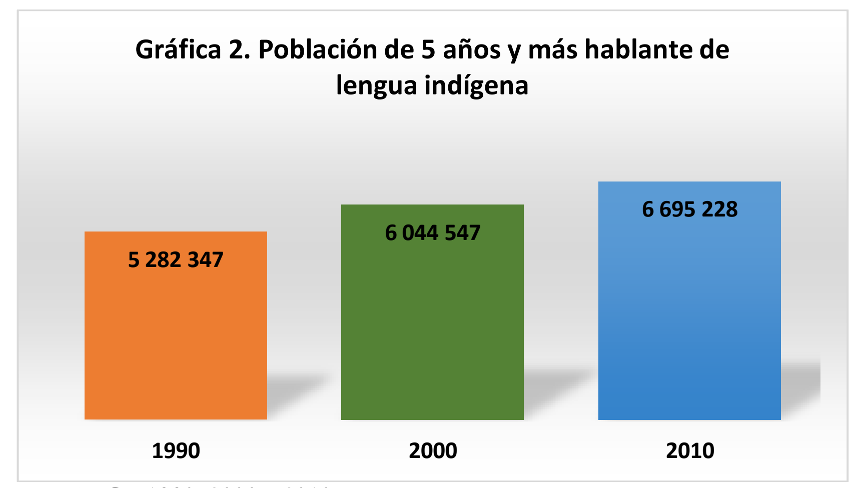
Si el número de hablantes de lengua originaria que se adscribe a alguna de las denominaciones religiosas antes mencionada –al igual que el de las personas sin religión– no es mayor al 3% del total de su iglesia, es porque Tabasco es una de las entidades con el menor número de personas hablantes de lengua indígena en el país, pero de esto hablaremos en el siguiente apartado.

El rostro étnico en Tabasco.
México es un país de gran diversidad étnica, porque se hablan 11 familias lingüísticas y 68 agrupaciones lingüísticas, las cuales se subdividen en 364 variantes lingüísticas (INALI, 2012).[4] Importantes sectores de la población conservan sus idiomas o dialectos originales, así como sus costumbres ancestrales, lo que requiere una atención especial para conocer el volumen, ubicación y las características sociodemográficas de este sector poblacional. Tradicionalmente los padrones que se han realizado en el país se han acercado a la cuantificación de la población indígena a través de la condición de habla lengua originaria, no contemplando la autoadscripción, ocasionando que se subestime el número de población originaria, como lo señala el Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México: "En México vive un gran número de pueblos y comunidades indígenas que han logrado preservar su identidad y su lengua. Sin embargo, se han caracterizado por ser el grupo poblacional con mayor rezago y marginación. Su situación no sólo se debe al acceso diferenciado que han tenido a los bienes públicos, sino también a la discriminación y exclusión de las que han sido objeto" (PNUD, 2010, p. 6).

Los censos oficiales de población muestran un constante aumento de la población hablante de lengua indígena en términos absolutos, al pasar de 2.3 millones en 1930, a 3.1 millones en 1970, a 5.4 millones en 1990, a 6.3 millones en 2000 y casi 7 millones en 2010. Sin embargo, en términos relativos, en 1930 los hablantes indígenas representaban al 16% de la población de 5 años y más que residía en el país, en 1970 al 7.8%, en 1990 al 7.5%, en 2000 al 7.3% y en 2010 al 6.8%, perdiendo estadísticamente un punto porcentual en cuarenta años (Ver Gráfica 2).

> La desaparición de las lenguas indígenas parece ser una situación inevitable, y las series estadísticas censales de fines del siglo XIX al XX parecen demostrarlo (…) Muchas lenguas contabilizadas en las series estadísticas muestran el reducido número de los hablantes de lenguas indígenas y tampoco hay un acuerdo de cuántas lenguas indígenas existen en la actualidad, así como tampoco existen acuerdos institucionales sobre cómo atender esta problemática de mejor manera y tratar de disminuir el riesgo de desaparición de alguno de los idiomas nacionales de México (INALI, 2012, p. 13).

[4] "Un grupo étnico designa a una población que: a) se autoperpetua principalmente por medios biológicos; b) comparte valores culturales fundamentales, exteriorizados en formas culturales unitarias explícitas; e) constituye un campo de comunicación e interacción; d) posee un grupo de miembros que se autoidentifican y son identificados por otros como pertenecientes a una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden" (Barth, 1969, citado en Cardoso de Oliveira, 2007, p. 48).



Fuente: INEGI, 1990, 2000 y 2010a.

Hoy en día cerca de 85% de la población que habla una lengua indígena en México, también habla español, sin embargo, aún es considerable el número de personas monolingües. En 1990 se registraron poco más de 800 mil personas de 5 años y más que hablaban una lengua indígena pero no hablaban español, para el año 2000 este número ascendió a poco más de un millón, pero para 2010 disminuyó a menos de millón de indígenas (INEGI, 2010a).

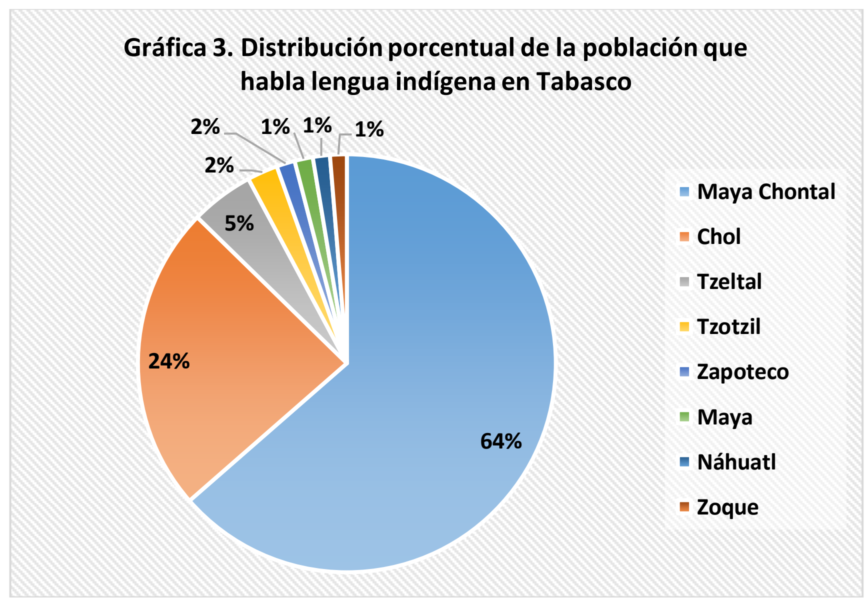
> La falta de transmisión generacional de la lengua indígena es sólo uno de los factores que contribuye al desplazamiento lingüístico. Otros fenómenos que influyen en el grado de riesgo de desaparición paulatino o acelerado son las actitudes negativas de los miembros de las comunidades y pueblos indígenas hacia su propia lengua, la reducción de los ámbitos de uso, la decisión errónea de los hablantes a no usar su lengua en nuevos ámbitos y medios, las actitudes y políticas lingüísticas de los gobiernos e instituciones, incluyendo el estatus y uso oficial, la escasa o nula existencia de materiales, la cantidad y calidad de los materiales escritos en general y para la educación, el reducido número de hablantes, la proporción de hablantes con base en el número total de habitantes de una población, entre otros (INALI, 2012, p. 15).

La población que habla lengua autóctona pero no habla español, muestra notables diferencias de acuerdo a la edad. Del total de niños de 5 a 9 años, 36.9% son monolingües, seguido de la población de adultos mayores de 65 años y más que representan el 23 por ciento. Entre los jóvenes de 15 a 29 años y la población de 30 a 64 años, el porcentaje que sólo habla lengua indígena se reduce notablemente y representa el 6.8% y 12.5%, respectivamente (INEGI, 2010a).

Los hablantes de lengua indígena en México se ubican principalmente en localidades con menos de 2,500 habitantes, en las cuales se encuentra 62% de la población. En las localidades de 2,500 a 14,999 habitantes hay 19.9% y 11.2% de la población que reside en localidades de 100 mil y más habitantes (INEGI, 2010a). Esta situación se explica en buena parte por la migración de población originaria a las grandes urbes.

En México los idiomas que más se hablan después del español son el náhuatl, maya, lenguas mixtecas, tzeltal, lenguas zapotecas, tzotzil, otomí, totonaca, mazateco y chol. Los estados que tienen los mayores porcentajes de población que habla lengua indígena son Oaxaca, con 33.8%; Yucatán, con 29.6%; y Chiapas, con 27.3%. Si bien, en todo el país se registra población que habla lengua indígena, los porcentajes en nueve entidades son inferiores a uno por ciento (INALI, 2012).

Una de esas entidades es Tabasco, puesto que en su territorio habitan menos de 65 mil hablantes de lenguas indígenas. De la población de 3 años y más de esta entidad, 61,256 hablan una lengua originaria –52% hombres y 48% mujeres–, de estos, 607 no hablan español. Las lenguas que más se hablan en el estado son el maya chontal de Tabasco con 37,072, el chol con 13,840, tzeltal con 2,849, el tzotzil con 1,379, el zapoteco con 826, el maya con 824, náhuatl con 768 y el zoque con 756 personas (Ver Gráfica 3).



Fuente: INEGI, 2010a.

El número de personas hablantes de lengua autóctona en los municipios tabasqueños es el siguiente: Centro 20,730, Nacajuca 15,040, Tacotalpa 8,083, Macuspana 6,049, Centla 3,486, Tenosique 3,000, Cárdenas 1,021, Balancán 732, Huimanguillo 687, Comalcalco 565, Jalpa de Méndez 484, Teapa 322, Jonuta 298, Cunduacán 297, Emiliano Zapata 201, Paraíso 186, Jalapa 75 (INEGI, 2010a). En comunidades de los municipios de Centla, Centro, Macuspana, Nacajuca, Tacotalpa y Tenosique se concentra el mayor número de personas hablantes de lengua indígena en Tabasco (Ver Tabla 1). Una peculiaridad es que la mayoría de la población hablante de lengua originaria en el estado se encuentra muy dispersa, situación que complica el que se fortalezca la identidad cultural autóctona en la región, ya que a través de la práctica cotidiana de la lengua materna y de la interacción con las instituciones originarias es posible que los pueblos preserven parte de su cultura.[5]

Tabla 1. Localidades con más de 500 hablantes de lengua indígena en Tabasco

Municipio	Localidad	Total
Centla	Vicente Guerrero	801
Centro	Tamulté de las Sabanas	4767
Centro	Villahermosa	4590
Centro	Buena Vista 1ra. Sección	2 550
Centro	Buena Vista 2da. Sección	1 552
Centro	La Ceiba	818
Macuspana	Benito Juárez (San Carlos)	1992
Nacajuca	Guaytalpa	1940
Nacajuca	Tapotzingo	1 847
Nacajuca	Tecoluta 2da. Sección	1457
Nacajuca	Mazateupa	1048
Nacajuca	Oxiacaque	1010
Nacajuca	Tecoluta 1ra. Sección	994
Nacajuca	San Simón	950
Nacajuca	Tucta	706
Nacajuca	Olcuatitán	551
Nacajuca	Agua Blanca	540
Nacajuca	Guatacalca	512
Nacajuca	Cuauhtémoc Barreal	509
Tacotalpa	Guayal	883
Tacotalpa	Libertad	863
Tacotalpa	Puxcatán	725
Tacotalpa	La Raya Zaragoza	515
Tenosique	Allende	530
Tenosique	Álvaro Obregón	526

Fuente: INEGI, 2010a.

[5] Siguiendo este razonamiento, el destacado sociólogo alemán Jürgen Habermas (1987) señala que: "para que una identidad se atribuya tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación, lo que requiere una "intersubjetividad lingüística" que moviliza tanto la primera persona (el hablante) como la segunda (el interpelado, el interlocutor)" (p. 144).

La diseminación de la población hablante de lengua originaria en Tabasco responde, en gran medida, a la situación de crisis social, económica, política, ambiental, etcétera, que se vive en la región y en el país, ocasionando que las personas estén más preocupadas por sobrevivir que por conservar su identidad cultural autóctona, fomentándose un desplazamiento constante a las ciudades con la esperanza de sortear el contexto social que nos aqueja día con día.

Perfil sociodemográfico de las personas que hablan chontal de Tabasco.

En México hay 32,470 hablantes de maya chontal de Tabasco[6], de los cuales el 99.8% residen en la entidad, primordialmente en los municipios de Nacajuca, Centro, Macuspana y Centla[7] (Ver Tabla 2).

Tabla 2. Municipios con más de 15 hablantes de chontal de Tabasco

Municipio	Total	Hombres	Mujeres
Nacajuca	13 457	6 867	6 590
Centro	11 978	6 199	5 779
Macuspana	3 894	2 082	1 812
Centla	2 451	1 470	981
Jalpa de Méndez	255	143	112
Jonuta	157	93	64
Cunduacán	61	42	19
Cárdenas	33	23	10
Tenosique	26	15	11
Balancán	20	11	9

Fuente: INEGI, 2009.

Con base en la información proporcionada por el INEGI (2009) la estructura por edad y sexo hace patente la disminución de hablantes en las edades menores de 20 años. Los jóvenes de 15 a 19 años representan 9.9% del total de hablantes, los de 10 a 14 años, 8.2% y los de 5 a 9 años, apenas 4.5 por ciento.

[6] En el país hay, según el INALI (2012) 36,810 hablantes de maya chontal de Tabasco, lengua que está en riesgo mediano de desaparición. Una variante lingüística será considerada en riesgo mediano de desaparición si el número total de hablantes es mayor a 1000. El porcentaje de hablantes de 5 a 14 años respecto del total es menor a 25%, y el número total de localidades en la que se habla está entre 20 y 50.

[7] La lengua de los mayas chontales se consideraba casi extinguida, entre otros factores debido a que padeció las políticas castellanizadoras implementadas por el exgobernador Tomás Garrido Canabal, las cuales prohibían informalmente el uso de la lengua indígena (Uribe, 2003).

En el país, 77.8% de la población de 15 años y más que habla maya chontal de Tabasco sabe leer y escribir, aunque 18.1% carece de escolaridad, por sexo existe una brecha importante: 12.9% entre los hombres y 23.9% entre las mujeres.

El 94% de los jóvenes de 15 a 19 años que hablan esta lengua máyense tienen estudios de primaria terminada o más y 56.6% asiste a la escuela, siendo su promedio de escolaridad de 9 años y medio, y los que no estudian es de 9 años, equivalente al tercero de secundaria.

Durante 2005 se registraron 12,323 hogares donde el jefe de familia y/o su cónyuge hablan maya chontal de Tabasco, formados por 60,169 personas. De los miembros de 5 años y más, 58.3% hablan lengua indígena, indicador que entre los integrantes de 5 a 9 años sólo alcanza 25.2 por ciento.

Entre las características de las viviendas de los hogares donde se habla chontal de Tabasco destaca que 17.6% están constituidas por un solo cuarto, 39.9% disponen de agua entubada dentro de la vivienda, 24.6% de agua entubada fuera de la vivienda, pero dentro del terreno y 23% la obtienen de un pozo; 32.6% cuentan con drenaje conectado a la red pública, 51.9% a una fosa séptica y del total de ellas sólo 6.9% carecen de drenaje; 96.8% tiene electricidad, 71.9% tienen sanitario con descarga manual de agua y 17.6% con descarga directa de agua; 81.2% tienen piso de cemento o firme; y únicamente 11.2% de estas viviendas tienen piso de tierra. Una de cada 200 residencias carece de agua, electricidad, drenaje y/o servicio sanitario (INEGI, 2009).

La diversidad religiosa en Tamulté de las Sabanas.

La localidad de Tamulté de las Sabanas, es la comunidad del municipio de Centro que concentra el mayor número de personas hablantes de maya chontal de Tabasco.[8] Con base en los datos del INEGI (2010a) en dicha comunidad residen 7,919 personas mayores de 5 años, de las cuales 4,749 (60%) hablan yokot'an.

Sin embargo, en la última década, los hablantes de yokot'an en Tamulté de las Sabanas han disminuido aproximadamente 8%, respecto a la información proporcionada por el INEGI en el año 2000, ya que la población mayor de 5 años que vivía en el lugar ascendía a 6,861 personas, de estas 4,645 (68%) hablaba dicha lengua indígena.

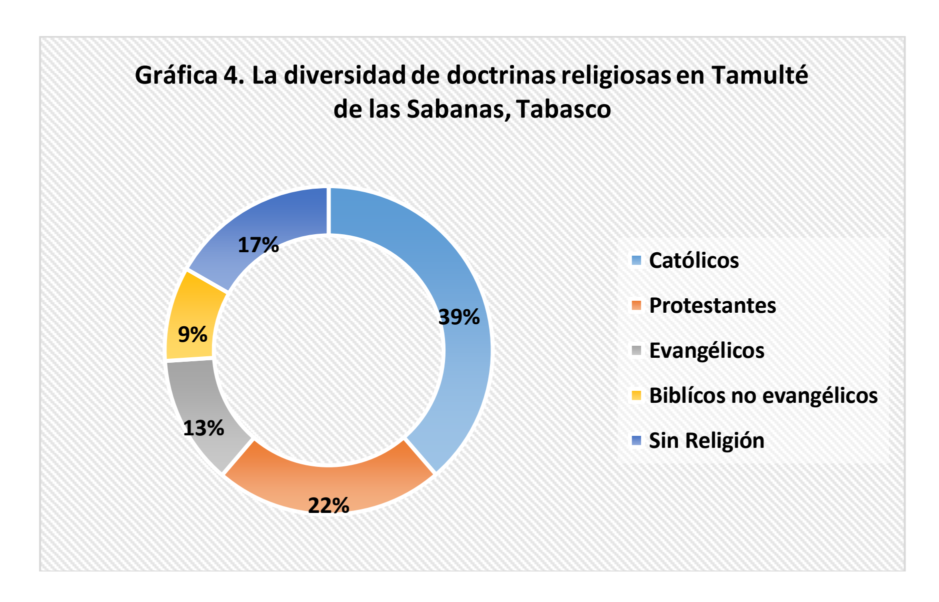
[8] Es tan evidente la presencia de hablantes de maya chontal en la localidad que la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco abrió su Unidad Académica Tamulté de las Sabanas en 2014.

En cuanto al panorama religioso en la localidad, de manera general, podemos decir que hay 13 iglesias: 4 son protestantes (bautistas y presbiterianas), 5 evangélicas (la Luz del Mundo y pentecostales), 2 bíblicas no evangélicas (Testigos de Jehová), y 2 católicas (Parroquia de San Francisco de Asís y Ermita Virgen de Guadalupe). Un elemento importante por considerar para que se asentaran nuevas doctrinas religiosas en Tamulté de las Sabanas, es que los pastores de las iglesias no católicas son indígenas y están casados.[9] Esto les facilita que su familia nuclear como extensa se adhiera al culto que presiden, acelerando la conversión religiosa entre hablantes de yokot'an en la comunidad. El parteaguas que transformó el paisaje religioso de Tamulté de las Sabanas, sucedió en 1990, fecha en la que llegaron los Testigos de Jehová. Así lo expresa Víctor Manuel López:

> El primer grupo de Testigos de Jehová estuvo viniendo durante meses antes de abrir el templo [en Tamulté]. Venían de Villa[hermosa], llegaban los viernes y se iban hasta el domingo. Al principio fue muy difícil, se oponía mucha gente, hasta el padre [de la iglesia de San Francisco] vino a hablar con nosotros. Recuerdo que uno de los primeros pioneros, por decirlo así, se llamó Diógenes Calderón. Él era el que andaba predicando con otros hermanos por todo el estado. Eso fue por los años ochenta (…) pero nuestra congregación comenzó siendo un grupo. Los grupos comienzan cuando hay unas cinco, seis personas interesadas. Los invitamos a la casa de un hermano para estudiar la Biblia. El horario depende de las actividades de la gente. Por lo regular, es en la tarde o en la nochecita. Empieza uno como grupo, pero tiene que haber alguien que guíe, que explique, que sepa bien para que se pueda hablar del tema. Desde luego, lo básico es la Biblia, que es la palabra de Dios. Y así va aumentando el grupo hasta que sean quince o veinte, entonces ya puede llamarse congregación, siempre y cuando haya un anciano [pastor] y un siervo ministerial, quien se encarga de ayudar al pastor en sus encomiendas. Nosotros nos constituimos desde hace doce años como congregación, y como grupo desde el noventa (López, 2016).

Los hablantes de maya chontal de Tabasco que actualmente son católicos ascienden a 1,835 feligreses, seguidos por los protestantes con 1,054 creyentes, los evangélicos con 635 devotos, los bíblicos no evangélicos con 445 fieles, y sin adscripción religiosa 780 personas (Ver Gráfica 4).

[9] En la historia de la iglesia católica apostólica y romana en México, son muy pocos los indígenas que han ocupado un cargo en la jerarquía de dicha institución religiosa. Obviamente, este es un factor que se requiere tomar en cuenta, para comprender el proceso de secularización en poblaciones originarias en nuestro país. Un paso importante que ha dado la iglesia católica para revertir este fenómeno ocurrió en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en febrero de 2016, cuando el Papa Francisco, entregó el decreto por el cual quedan formalmente autorizadas las ceremonias litúrgicas en lenguas indígenas.



Fuente: INEGI, 2010a.

Un dato sobresaliente que se puede observar en la Gráfica 4, es el concerniente a la población sin adscripción religiosa, puesto que representa al 17% de la población total que radica en Tamulté de las Sabanas. Es probable que este fenómeno sea resultado de la violencia e inseguridad que existe en la región, lo que nos hace pensar que no se trata de ateísmo o increencia religiosa, sino de una deliberada negación de las creencias como medida de protección.[10] Aunque también es posible que dicho indicador refleje más la disposición de los individuos de liberarse del control ejercido por las instituciones religiosas y de un incremento en el proceso de secularización.[11]

Sobre este fenómeno, Mallimaci (2011) realizó un estudio sobre diversidad religiosa en Argentina. En él se refiere al nivel educativo como una de las variables que tiene mejores resultados para medir diferencias en la estructura social. El sociólogo menciona en su investigación que el 11.2% de la población "Sin Estudios" afirmó no tener religión. Una manera de ver este hecho social, alude el investigador, es que hay más protesta simbólica contra la religión hegemónica al negar toda religión que

[10] De acuerdo al Sistema Nacional de Seguridad Pública, Tabasco está entre las diez entidades con mayor incidencia delictiva en el país, enero-junio de 2017. Por otra parte, la Secretaria de Seguridad Pública Estatal y los habitantes de Tamulté de las Sabanas acordaron trabajar unidos para reforzar la seguridad en las comunidades indígenas (May Olán, 2017).

[11] El proceso de secularización en el que están insertas las poblaciones indígenas en México, las está convirtiendo en un sector social que ha individualizado y pluralizado la subjetivación de las creencias religiosas. Es obvio que estamos frente a una transformación de las instituciones religiosas, pero éstas van perdiendo gradualmente su carácter coercitivo en localidades autóctonas, para convertirse en un producto que se encuentra en competencia con otras mercancías religiosas (Berger, 2006).

en ir hacia otra nueva. Otra forma de comprender eso, es que los capitales sociales simbólicos no son suficientes para acceder a las ofertas institucionales que ponen en práctica católicos y evangélicos. En ese sentido, el debilitamiento del capital social en sectores empobrecidos muestra el actual quiebre entre vulnerables, precarios y afiliados. Por ello, quizás habría que profundizar en la hipótesis de si estamos ante una población que "duda" o "tiene temor" de decir que pertenece a una religión diferente a la establecida.

Otro dato importante que nos deja ver la Gráfica 4, es la constante movilidad de culto por parte de las personas que radican en la localidad, puesto que el 44% de la feligresía ha dejado de ser católica para adscribirse a otra doctrina religiosa, lo que evidencia el desplome de la iglesia católica en comunidades con hablantes de lenguas indígenas no sólo en Tabasco, sino en el sureste de México.

De acuerdo con Garma y Hernández (2007) otros factores que ayudan a explicar las transformaciones religiosas en las comunidades indígenas en México, están relacionadas con las prácticas de las iglesias evangélicas y pentecostales, ya que éstas promueven una ética de trabajo, fuertes códigos morales y una prohibición total del consumo de alcohol, estos elementos a menudo permiten la estabilidad familiar que es positiva para hombres y mujeres. Por su parte, la migración de la población indígena a las grandes ciudades ha favorecido la adaptación a nuevas creencias y prácticas que ayudan a las personas en contextos diferentes y novedosos. Pastores y predicadores suelen ser miembros de las comunidades que pueden hablar con feligreses en su propio idioma y conocer sus costumbres. En contraste, la iglesia católica cuenta con muy pocos sacerdotes y clérigos que son nativos americanos. De los 100 obispos católicos y cardenales, sólo hay uno, el obispo de Apatzingán, Michoacán, que en realidad habla una lengua indígena, el Purépecha. Estos diferentes elementos, que interactúan entre sí, nos permiten entender por qué el cambio religioso ha afectado tan profundamente a este sector social del país.

Reflexiones finales.

Con base en la información expuesta, resulta más que evidente el distanciamiento de la población yokot'an de Tamulté de las Sabanas, respecto de la iglesia católica a partir de la década de 1990. Desde entonces, se está viviendo un complejo proceso de secularización que ha transformado el campo religioso en localidades indígenas de la región, porque las creencias y prácticas religiosas se han redireccionado a esferas que fueron consideradas durante mucho tiempo como seculares. Hoy en

día, "se les descubre presente, de manera difusa, implícita o invisible, en lo económico, lo político, lo estético, lo deportivo y lo científico, en la ética, en lo simbólico, etcétera" (Hervieu-Léger, 2005, p. 54).

Ejemplo de la transformación del paisaje religioso, se puede observar en el número de mayas chontales de Tamulté de las Sabanas que no se adscriben a ninguna doctrina religiosa. Esto no significa que hayan dejado de ser creyentes, porque existen innumerables razones –algunas de ellas las mencioné–, para no adherirse a una doctrina religiosa. Por ello, no parece que los yokot'an se vayan a convertir de momento, en un sector social increyente, porque no podemos negar la religiosidad social que permea nuestras vidas, ni mucho menos la necesidad que la gente tiene de creer, siendo este el punto trascendente en la conformación de la identidad religiosa del sujeto contemporáneo (Smith, 2002). Además, es un hecho constatado que la mayoría de las personas indígenas no renuncian al sentimiento y a la expresión religiosa, lo cual contradice el estereotipo común que ubica a este sector como signo de atraso y conservadurismo (Warman, 2003).

Desde tal perspectiva, cabe precisar que en el contexto indígena mexicano la secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno, sino "el conjunto de los procesos de re-acomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectaciones que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas" (Hervieu-Léger, 2004, p. 43).

Este proceso de secularización que ha transformado el paisaje religioso entre los mayas chontales de Tamulté de las Sabanas, no es particular de Tabasco, porque como bien lo alude Garma y Hernández (2007) "si hay un sector social donde se ha dado la aceptación del pluralismo religioso es en los grupos étnicos indígenas" (p. 203).

Considero que entender esas transformaciones sólo es posible si ubicamos el elemento religioso en un campo social más amplio que involucre aspectos ligados a la economía, a la política, al medio ambiente, al crecimiento demográfico, al desarrollo regional, nacional e internacional, a los flujos migratorios, a la globalización, a la gentrificación, entre otros factores más.

Bibliografía.

Bastian, J. P. (2007). Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina. Historia y Grafía, 29, 167-194.

Bastian, J. P. (1997). La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología en la modernidad periférica. Fondo de Cultura Económica.

Berger, P. (2006). El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión. Kairós.

Cardoso, R. (2007). Etnicidad y estructura social. Colección Clásicos y contemporáneos en antropología. CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (coordinadoras) (2007). Atlas de la diversidad religiosa en México. COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO, SEGOB.

Durkheim, É. (1998). Las formas elementales de la vida religiosa, Colofón.

Garma, C. y Hernández, A. (2007). Capítulo VI. Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas. Atlas de la diversidad religiosa en México (pp. 203-226). COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO, SEGOB.

Hernández, A. y Rivera, C. (coordinadores) (2009). Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa. COLEF, COLMICH, CIESAS.

Hervieu-Léger, D. (2005). La religión, hilo de memoria. Herder.

Hervieu-Léger, D. (2004). El peregrino y el convertido, la religión en movimiento. Helénico.

INALI (2012). México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición. Arnulfo Embriz y Óscar Zamora (coordinadores), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

INEGI (2010a). Censo de Población y Vivienda, Tabulados básicos por localidad, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2010b). Panorama de las religiones en México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2009). Perfil sociodemográfico de la población que habla lengua indígena, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2005). La diversidad religiosa en México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2000). XII Censo General de Población y Vivienda, Tabulados básicos por localidad, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (1990). XI Censo General de Población y Vivienda, Tabulados básicos por localidad, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

López, V. M. (2016). Entrevista realizada en la casa de Víctor Manuel López (Mp3), Tamulté de las Sabanas, Tabasco, México, lunes 14 de noviembre de 2016.

Löwy, M. (2003). ¿Marxismo y religión: opio de los pueblos?. Curso virtual sobre "La Teoría Marxista hoy. Problemas y Perspectivas". CLACSO.

Mallimaci, F. (2011). De la Argentina católica a la Argentina diversa: de los catolicismos a la diversidad religiosa. Pluralización religiosa de América Latina (pp. 75-130). COLEF, CIESAS.

Marx, K. y Engels, F. (1970). La ideología alemana. Grijalbo.

May, R. (2017, 26 de julio). Inaugura SSP caseta de policías en Tamulté de las Sabanas. El Heraldo de Tabasco.

Odgers, O. (coordinadora) (2011). Pluralización religiosa de América Latina. COLEF, CIESAS.

Parker, C. (2011). Una visión sobre América Latina. Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad. Religión y culturas contemporáneas (pp. 15-40). Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. América Latina Hoy, 41, 35-56.

Pew Research Center (2014). Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica. Pew Research Center.

PNUD (2010). Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Portelli, H. (1977). Gramsci y la cuestión religiosa, una sociología marxista de la religión. Editorial Laia.

Sistema Nacional de Seguridad Pública (2017, 25 de julio). Incidencia delictiva nacional. Secretaria de Gobernación.

Smith, H. (2002). La importancia de la religión en la era de la increencia, Herder.

Uribe, R. (2003). La transición entre el desarrollismo y la globalización: ensamblando Tabasco. Universidad Nacional Autónoma de México.

Warman, A. (2003). Los indios mexicanos en el umbral del milenio. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2010). Sociología de la religión. Colofón.

Weber, M. (2002). Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1979). El político y el científico. Alianza Editorial.

CAPÍTULO VII
Preferencias religiosas en Facebook entre los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

Preámbulo.

En julio de 2016, comencé a laborar como profesor investigador en la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Para esas fechas, las instancias gubernamentales ya habían cerrado las convocatorias mediante las cuales uno solicita recursos económicos. Esta limitación me obligó a estructurar un proyecto de investigación que no requiriera financiamiento. Entonces pensé, por mi especialidad en los estudios sobre religión y el buen manejo que tengo en las plataformas digitales, elaborar una encuesta en Facebook, que me permitiera conocer las preferencias religiosas que tienen los jóvenes en dicha red social, para dar cuenta del proceso de secularización que estamos viviendo en Tabasco. Esto me ayudaría no solamente a desarrollar un proyecto de investigación, sino a utilizar como herramienta pedagógica a Facebook, lo que traería múltiples beneficios en el aula. Así, elaboré una cuenta en Facebook, de manera paralela a la personal, en la cual se vieran reflejados los estudiantes, porque uno de los paradigmas sociales contemporáneos, tiene que ver precisamente con la mutación del modelo cultural, donde los sujetos se han liberado de los determinismos que por años establecieron las instituciones sociales. Por ello, la cuenta llevó por nombre "Estudiantes DACSyH".

Los alumnos con pleno conocimiento que un servidor es quien está al frente de dicha cuenta en Facebook, empezaron a incorporarse como amigos. Con el transcurso de los días, cada vez más estudiantes se añadían a la cuenta. Cuando realicé la encuesta en febrero de 2017, invité a los 290 contactos que tenía en ese momento en Facebook. De estos 164 respondieron la encuesta, lo que equivale al 57% del total de los contactos. De los alumnos que respondieron la encuesta y de acuerdo con su perfil en Facebook, 88 (54%) son mujeres y 76 (46%) son hombres, su edad oscila entre los 18 y los 24 años.

En cuanto a la encuesta, esta constó de veinte preguntas, a partir de una serie de indicadores sociodemográficos (edad, sexo, ocupación, ingresos económicos, escolaridad, lugar de nacimiento, lugar de residencia, creencias religiosas, adscripción religiosa, etcétera), pero por delimitación del trabajo sólo me refiero a seis de ellas, porque son las que versan sobre las preferencias religiosas de los estudiantes en Facebook.

Uno de los retos en la netnografía[1], fue identificar qué tan fidedigna es la información que publican en la red social los jóvenes. Para ello, revisé el perfil de los estudiantes y lo contrasté con la información que me proporcionó cada uno de viva voz, permitiéndome así validar los datos expuestos.

Es a partir de estos ingredientes metodológicos y teóricos, mediante los cuales estructuré, analicé y redacté este trabajo.

La mutación cultural contemporánea.

Desde hace cuatro décadas las instituciones sociales han colapsado, porque la gran fuerza de ellas radicaba en creer y hacer creer en la homogeneidad de los valores y de los principios universales, que instituían en las sociedades tradicionales para generar un sentido de pertenencia y unidad, donde se configuraba la identidad de cada persona (Bajoit, 2008).[2]

> Uno de los efectos más claros de la crisis de la modernidad, del agotamiento de los proyectos históricos y del final de las ideologías se ha manifestado en la irrupción inusitada de la cuestión de la identidad. La interrogante acerca de quiénes somos se hace con mayor insistencia y su respuesta en lo social y lo colectivo resultan insatisfactorias y nos tenemos que hacer la pregunta en terrenos cada vez más personales e individuales. Dicha dimensión personal, por sí sola, resulta insuficiente para dar cuenta de la pregunta básica acerca del ser, por lo que todo intento serio que quiera enfrentarse al problema tiene que trabajar en la relación entre la identidad personal y la colectiva" (Tejeda, 2005, p. 172).

Este desmoronamiento de las instituciones sociales ha ocasionado que el mundo en el que estamos inmersos se encuentre en una profunda mutación cultural del individuo moderno (Giménez, 1996; Berger y Luckmann, 1997; Harvey, 1998; Dubet y Martuccelli, 2000; Dubar, 2002; Dubet, 2006; Bauman, 1996, 2001, 2004; Bajoit, 2003, 2008, 2009; Touraine, 2005).[3]

> La situación actual emergió de la disolución radical de aquellas amarras acusadas –justa o injustamente– de limitar la libertad individual de elegir y de actuar. La rigidez del orden es el artefacto y el sedimento de la libertad

[1] "La netnografía se presenta como un nuevo método investigador para indagar sobre lo que sucede en las comunidades virtuales. El método deviene de la aplicación de la etnografía al estudio del ciberespacio. Su pretensión transita por erigirse como ciencia de lo que ocurre en la red de redes. Esta pretensión, reclamada por toda disciplina emergente, aún es difusa, porque se presenta más bien como una técnica de investigación de las vivencias en los espacios virtuales" (Turpo, 2008, p. 81).

[2] Sobre este contexto social, señala Harvey (1998) que "las prácticas culturales son especialmente susceptibles a la transformación de la experiencia del espacio y el tiempo, por el hecho de que suponen la construcción de representaciones y artefactos espaciales que surgen del flujo de la experiencia humana. Siempre van y vienen entre el Ser y el Devenir." (p. 359).

[3] Para Dubet (2006) la crisis de las instituciones sociales es propio y característico de las transformaciones contemporáneas. A partir de esta mutación se están construyendo instituciones sociales más plurales, democráticas y humanas.

> de los agentes humanos. Esa rigidez es el producto general de "perder los frenos": de la desregulación, la liberalización, la "flexibilización", la creciente fluidez, la liberación de los mercados financiero, laboral e inmobiliario, la disminución de las cargas impositivas, etc." (Bauman, 2004, p. 4).

Tal cambio en la modernidad ha implicado que las personas se relajen de los determinismos institucionales, es decir, que los condicionamientos sociales en todos los campos de la vida social ya no son tan directos, rígidos, represivos, asertivos y exigentes como lo eran antes (las maneras instituidas de pensar, de decir y de hacer, interiorizadas por la socialización) se establecen actualmente menos en las conductas de la gente (Bajoit, 2008).[4]

> Ser sujeto es ser capaz de construir, a lo largo de la vida, relaciones de conocimiento mutuo. Ser sujeto es primordialmente rechazar, tanto para uno mismo como para los demás, las relaciones de dominación, de servidumbre, de autoridad impuesta arbitrariamente, de desprecio y de subordinación personal (Dubar, 2002, p. 252).

Por ello, los individuos modernos apelan cada día más a su autonomía, a elegir, a decidir por sí mismos, a contar con su imaginación, con su iniciativa y con su creatividad. Esta libertad mayúscula, hace que las personas sean "más *actores* en sus relaciones con los otros, más *sujetos* en sus relaciones con ellos mismos y, por lo mismo, conducirse más como *individuos* singulares, y no ya como individuos uniformizados por sus posiciones sociales. En suma, los individuos tendrían que ser, como lo he repetido frecuentemente, "ISA": individuos-sujetos-actores" (Bajoit, 2008, p. 15).[5]

> Este individuo se vuelve más expuesto y más fuertemente sometido a una serie de pruebas concernientes a su obligación de ser libre y soberano (Dubet y Martuccelli, 2000, p. 19).

Esta mutación cultural del individuo nos ha conducido "de la tiranía de la Razón a la tiranía del Gran ISA, que nos impone una nueva "Tabla de la Ley" donde figuran una serie de derechos-deberes como el de autorrealización personal, el de libre elección, el de la búsqueda del placer

---

4 Primordialmente los jóvenes "carecen de proyectos colectivos, de causas con las que identificarse y de señas simbólicas" (Dubar, 2002, p. 236-237).

5 Este nuevo Dios se parece demasiado a sus antepasados, al grado que, es construido por las personas a través de su creer y en la práctica de sus relaciones sociales. Por lo tanto, es considerado como un personaje trascendente destinado a dar sentido (orientación y significado) a la existencia y a las conductas de los individuos en todos los campos relacionales de su vida común. "Según mi interpretación de "lo que hoy está ocurriendo", esta mutación se traduce en la mente de un número creciente de individuos por la credibilidad en constante ascenso de un nuevo "Dios reinante" al que yo llamo –con un toque de ironía para guardar mis distancias– "el Gran ISA": ¡el gran Individuo, Sujeto, Actor!" (Bajoit, 2009, p. 10).

inmediato y el de seguridad frente a los riesgos y amenazas exteriores. Pero como estos derechos-deberes son en parte contradictorios y están sembrados de trampas, su cumplimiento genera en los individuos tensiones psíquicas que afectan el equilibrio entre las diversas zonas de su identidad personal" (Bajoit, 2009, p. 9). Esto es a lo que llama Giménez (1996) y Dubar (2002) "la crisis de las identidades".[6]

> La crisis de los individuos sobrecargados de problemas para cuya solución no encuentran ya ninguna ayuda en las instituciones, ni civiles, ni jurídicas, ni religiosas (Touraine, 2005, p. 15).

Para el sociólogo paraguayo-mexicano Gilberto Giménez "esta crisis afecta, por un lado, a todo el sistema de identidades tradicionales en los países en desarrollo bajo el desafío de la modernización; y por otro, al sistema de identidades ideológicas, políticas y hasta religiosas que se habían configurado en el escenario internacional a partir de la segunda guerra mundial y que han terminado por desmoronarse bajo los embates de la guerra fría" (1996, p. 183).[7]

Por su parte, Dubar (2002) menciona que las crisis de las identidades se engendraron por el desplazamiento y la ruptura de las formas identitarias (comunitarias) por las societarias (individuales). Para ser más explícito comenzaré explicando en qué consisten dichas representaciones. Las formas identitarias suponen "la creencia en la existencia de agrupaciones denominadas comunidades consideradas como sistemas de lugares y nombres preasignados a los individuos y que se reproducen idénticamente a lo largo de las generaciones" (p. 13). Es decir, en la forma identitaria cada individuo pertenece a su comunidad porque ahí nació, tiene una adscripción por natalidad, es lo que se conoce como identidad residencial (Bartolomé, 2004). En cambio, las formas societarias, suponen la existencia de "colectivos múltiples, variables y efímeros a los que los individuos se adhieren por periodos limitados y que proporcionan recursos de identificación que se plantean de manera diversa y provisional" (Dubar, 2002, p. 13). En otras palabras, en la forma societaria, cada persona posee múltiples pertenencias que pueden cambiar con el curso de la vida.

---

[6] "Los estudios de las identidades sociales constituyen un tópico de interés para las ciencias políticas, la sociología y la antropología. En primer lugar, porque los políticos están preocupados por las particularidades nacionales y locales en un mundo que tiende a la globalización y a la homologación cultural. En segundo lugar, por la natural sensibilidad de las disciplinas sociales a la manifestación de una nueva crisis social que podríamos llamar *crisis general de identidades*" (Giménez, 1996, p. 183).
[7] "El proceso de globalización ha generado, por un lado, nuevas identidades como resultado de la apertura de fronteras y por otro, la reivindicación de lo propio, por parte de ciertos grupos que se resisten a abandonar su cultura. Los Estados-nación enfrentan un gran desafío: la búsqueda de mecanismos a través de los cuales puedan convivir con esquemas simbólico-culturales diferentes y hasta contradictorios" (Mercado y Hernández, 2010, p. 230).

En resumen, las formas comunitarias son aquellas que determinan a cada persona sus normas, reglas, papeles y estatus reproducidos de generación en generación. Mientras que las formas societarias son aquellas que no determinan nada, pero ofrecen a los individuos oportunidades, recursos, señas y un lenguaje para la construcción de este, permitiendo así la diferenciación y singularización de cada persona.[8]

Ahora, volviendo al punto, si las formas identitarias y las societarias se pusieran en un mismo plano se hibridarían.[9] Sin embargo, el problema reside en que cada día son más grandes las separaciones entre los universos culturales de las diferentes generaciones, ocasionando verdaderas fracturas culturales que alcanzan en profundidad a las identidades individuales y sociales. Es lo que hoy vemos como un desfase generacional de concebir el mundo. Lo que para los padres puede estar bien, para los hijos no y viceversa. Podemos hablar entonces de una crisis de las identidades en el sentido de desestabilización de la disposición anterior de las formas identitarias.

Esta mutación de modelo cultural al que están enfrentándose los sujetos modernos implica intensa y fundamentalmente en "ser uno mismo" (Dubet y Martuccelli, 2000). Y ser uno mismo es inscribir la historia individual y social para tener una identidad personal, aunque ésta se fugaz (la identidad personal y social no es estática, se transforma de acuerdo con sus contenidos históricos).[10]

En otras palabras, "ser tú mismo" en el mundo contemporáneo implica (de) construirte para (re)construirte una y otra vez, lo que conlleva siempre a una crisis, porque todo cambio, por mínimo que sea o parezca, trae consigo en el individuo un desajuste o, mejor dicho, una crisis (Touraine, 2005), en este caso, identitaria (Giménez, 1996; Dubar, 2002).

> Cuando ciertos hábitos seculares se desmoronan, cuando ciertos tipos de vida desaparecen, cuando ciertas viejas solidaridades se deshacen, entonces ciertamente suele producirse una crisis de identidad (como se citó en Giménez, 1996, p. 184).

---

[8] "Para que una identidad se atribuya tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación, lo que requiere una "intersubjetividad lingüística" que moviliza tanto la primera persona (el hablante) como la segunda (el interpelado, el interlocutor)" (Habermas, 1992, p. 144).

[9] Por hibridación comprendemos a "los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas" (García, 1990, p. 3).

[10] La identidad personal es la trayectoria social, que es también una historia subjetiva. Cada individuo posee varias identidades en el sentido de posiciones (padre, profesor, hermano, amigo, etc.) en las categorías oficiales (Dubar, 2002).

Como bien lo alude Berger y Luckmann:

> Éste es el lado subjetivo de la precariedad de todos los mundos construidos por el hombre. La dificultad de mantener en marcha un mundo se expresa psicológicamente a través de la dificultad de que dicho mundo se mantenga plausible. El mundo se construye en la conciencia del individuo por el dialogo con aquellas personas más significativas de entre sus semejantes (tal como padres, maestros, camaradas). Si esta conversación se interrumpe (la esposa muere, los amigos desaparecen, o se abandona el medio social en que uno ha nacido), el mundo comienza a tambalearse, a perder su objetiva plausibilidad (Berger y Luckmann, 2006, p. 34).

Por lo tanto, es el declive de las instituciones sociales la que hace que triunfe el individuo, puesto que este ya no está normado por las pautas establecidas por los grupos de pertenencia tradicionales, sino por los valores societarios, los cuales le permiten esparcirse por el mundo sin aparente orden, porque como muy bien lo alude Touraine (2005) "el sujeto se forma en la voluntad de escapar a las fuerzas, reglas y poderes que nos impiden ser nosotros mismos, que tratan de reducirnos al estado de un sistema y de su control sobre la actividad, las intenciones y las interacciones de todos. Esas luchas contra lo que nos arrebata el sentido de nuestra existencia son siempre luchas desiguales contra un poder, contra un orden. No hay sujeto [moderno] si no es rebelde, divido entre la cólera y la esperanza" (p. 129).

> Miremos cómo [los individuos] administran su experiencia de lógicas de acción relativamente autónomas, en una vida común cada vez menos institucionalizada, cómo tratan de dar nuevo sentido a un mundo social vacío, incierto y efímero; cómo administran su angustia ante riesgos y elecciones inevitables, y su depresión ante los fracasos relativos de su búsqueda de reconocimiento. Y sobre todo, observemos cómo, sobre esta balsa a la deriva, cada uno se esfuerza por ser sí mismo y logra construirse con mayor o menor éxito una identidad personal, llegando a ser y manteniéndose como actor y sujeto de su existencia (Bajoit, 2008, p. 20-21).

Desde esta perspectiva sociológica, se concluye que el Gran Individuo, Sujeto, Actor se configura entre la opresión y la posibilidad. Esta imagen del individuo, que ya no está definido por las instituciones de pertenecía, de pronto surge y se construye de diversas formas.

A este postulado se le añade otro paradigma social que ha incidido para que los sujetos contemporáneos se liberen de las presiones sociales y configuren una identidad más individualizada. Tal proposición está intrínsecamente relacionada con las formas de socialización, porque desde las postrimerías del siglo XX a la fecha, se ha transformado, por la denominada *Era de la Información*, la forma en la que interactuamos como

individuos y sociedad (Castells, 2005). El crecimiento exponencial en el uso de las redes sociales virtuales es un fenómeno global que ha incidido en la metamorfosis de las identidades sociales contemporáneas.

> La comunicación electrónica, proporcionada por el desarrollo de las redes informáticas interactivas, rebasa las categorías estrictamente locales, nacionales e internacionales creando una nueva forma espacial o región sociocultural, no geográfica, que comparten personas que viven las mismas experiencias y reciben los mismos mensajes de los medios de comunicación, configurando nuevas subjetividades enclavadas en estas reelaboraciones simbólicas, únicas en la historia humana. En esas fragmentaciones, producto del impacto de las tecnologías de la comunicación en la vida social es donde se empiezan a articular los nuevos sujetos y grupos y, esto implica la necesidad de repensar y analizar la constitución de las identidades en estos nuevos contextos. Identidades que aparecen y son compartidas al participar de la producción, recepción y consumo de ciertos bienes simbólicos (Martínez, 2006, p. 10).

Sobre este hecho, el sociólogo catalán Manuel Castells (2005) menciona que las diversas tecnologías de comunicación basadas en redes están ocasionando una metamorfosis cultural, porque está emergiendo una "cultura de la virtualidad real", la cual describe como una cultura organizada alrededor de los medios electrónicos. De manera puntual señala que "un nuevo sistema de comunicación, que cada vez habla más un lenguaje digital universal, está integrando globalmente la producción y distribución de palabras, sonidos e imágenes de nuestra cultura y acomodándolas a los gustos de las identidades y temperamentos de los individuos. Las redes informáticas interactivas crecen de modo exponencial, creando nuevas formas y canales de comunicación, y dando forma a la vida a la vez que ésta les da forma a ellas" (p. 28).

Esto se puede corroborar en el Informe Global Digital 2018 (Global Digital Report 2018) de la prestigiada agencia We Are Social, donde se alude que actualmente hay más de 4 mil millones de personas en todo el mundo que usan Internet. Más de la mitad de la población mundial ahora está en línea, y los últimos datos muestran que casi 250 millones de nuevos usuarios se conectaron por primera vez en 2017. Gran parte del aumento de este año en los usuarios de Internet ha sido impulsado por teléfonos inteligentes y planes de datos móviles más asequibles. Más de 200 millones de personas obtuvieron su primer dispositivo móvil en 2017, y dos tercios de los 7.600 millones de habitantes del mundo tienen ahora un teléfono móvil. Más de la mitad de los teléfonos en uso en la actualidad también son dispositivos "inteligentes", por lo que cada vez es más fácil para las personas estar "conectado" con el mundo. El uso de las redes sociales continúa creciendo rápidamente, y la cantidad de personas que usan las plataformas

en cada país ha aumentado en casi 1 millón de usuarios nuevos cada día durante los últimos 12 meses. Más de 3.000 millones de personas en todo el mundo usan las redes sociales cada mes, y 9 de cada 10 usuarios acceden a sus plataformas elegidas a través de dispositivos móviles. El tiempo destinado a las redes sociales es de 6 horas diarias en promedio por cada usuario, aproximadamente un cuarto de su vida al día. En cifras resumidas, los usuarios de Internet en 2018 ascienden a 4.021 mil millones, 7% más que en 2017. Los usuarios de redes sociales en 2018 ascienden a 3.196 mil millones, 13% más que en 2017. Los de teléfonos móviles en 2018 ascienden 5.135 millones, 4% más que en 2017.

En dicho informe también se observa que el acceso a Internet no está distribuido de manera uniforme en el mundo, porque las tasas de penetración de Internet aún son bajas en gran parte de África central y el sur de Asia, pero estas regiones también registran el crecimiento más rápido en la adopción de Internet. Respecto al continente americano, este está dividido en cuatro regiones. Norteamérica, que concentra la tasa más alta de usuarios de Internet, con el 88%, seguida de Suramérica con 68%, después Centroamérica, donde se ubica México, con 61%, por último, el Caribe con 48%.

El contexto religioso en México y Tabasco.

La mutación del individuo de la que hemos venido hablando, se presenta en todas las esferas culturales. La religión no queda exenta de tales acontecimientos sociales, porque es dicho fenómeno el que han incidido en la reconfiguración de lo religioso en México.

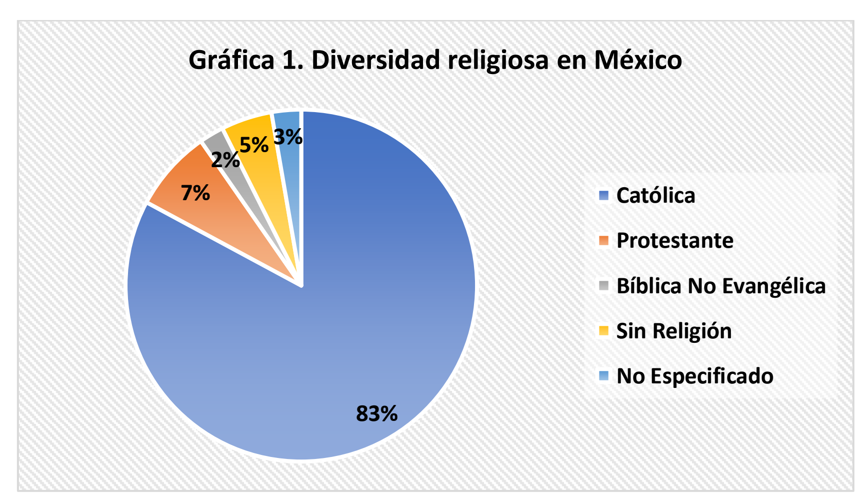
Al respecto, el sociólogo chileno Cristian Parker (2008) alude que estamos viviendo una profunda transformación cultural, donde las manifestaciones convencionales de creencias dan paso a las formas heterodoxas, sincréticas y neomágicas. Desde finales del siglo XX y lo que va del siglo XXI, las iglesias cristianas, principalmente las católicas, han visto amenazada su tradicional hegemonía sobre el campo de las creencias y rituales, por múltiples enunciados y prácticas que ellas denominan como neopaganismos.

En el caso de México, desde la década de 1990, observamos una transformación del campo religioso, y por consiguiente, un reacomodo de las creencias religiosas. Es evidente que el territorio nacional, como bien lo han demostrado los censos oficiales (INEGI, 2000, 2005, 2011), así como numerosos especialistas (De la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2009), dejó de ser católica en un sentido monopólico, dando paso a

un pluralismo cultural y religioso creciente, que amerita no sólo su reconocimiento, sino voltear la mirada analítica hacia dichos fenómenos.

Muestra de ello, son los resultados del censo de población realizado en 1900, cuando la población católica era del 99.5%. Para el padrón de 1940, la feligresía católica fue del 96.6%. Para el censo de 1990, los creyentes católicos ascendían al 89.7%. Para el padrón de 2000, los católicos representaron al 88% de la población de 5 años y más en México, es decir, en un siglo la iglesia católica había perdido al 11.5% de sus afiliados, de estos el 5% se adhirió a una doctrina protestante, el 2% a una denominación bíblica no evangélica y el 4% sin religión (INEGI, 2000, 2005).

Sin embargo, el documento cuantitativo que mejor ha ejemplificado la trasformación del campo religioso en el país es el "*Panorama de las religiones en México 2010*" elaborado por el INEGI (2011) donde se distingue una estrepitosa caída en el porcentaje de feligreses católicos, respecto a un vertiginoso incremento de denominaciones no católicas, como son las protestantes históricas o reformadas, pentecostales, evangélicas, cristianas y las bíblicas no evangélicas, como Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Día (mormones). Otro dato importante es el aumento de personas que se asumen sin religión (Ver Gráfica 1).

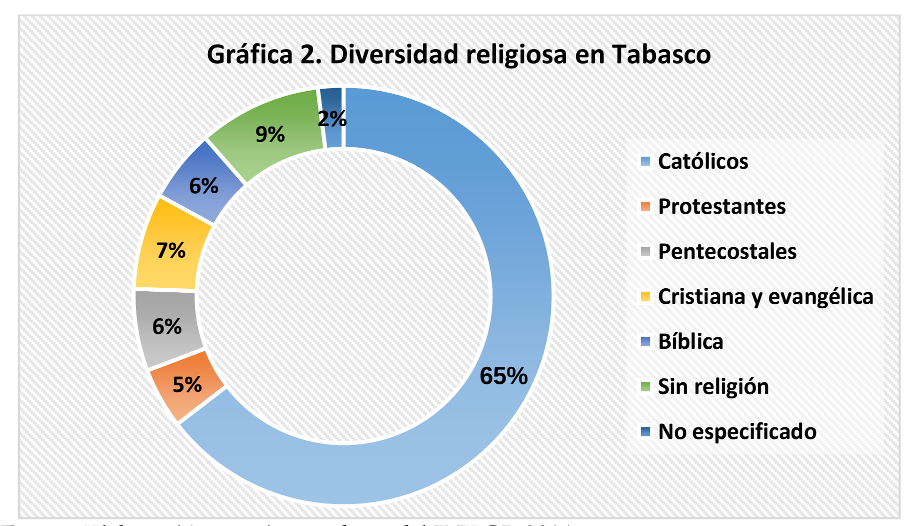


Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 2011.

En el caso del suroeste y sureste mexicano la pluralidad religiosa es mucho más diversa que en el resto del territorio nacional (Bastian, 1997). Esta amplía zona geográfica incluye a Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, entidades donde se concentra el mayor número de personas hablantes de lengua indígena en el país. Un

ejemplo de ello, son las regiones en Campeche, Chiapas, Tabasco y Quintana Roo que se distinguen como zonas de expansión evangélica, aunque con notorias diferencias internas. Otro aspecto importante que destacar en dicha región es la presencia de prácticas religiosas denominadas tradicional o costumbrista de profundas raíces históricas y cuya mutación ha sido constante. Las rupturas con lo tradicional y lo que ello implica como herencia cultural se han manifestado todo el tiempo, pero particularmente ha sido más notorio cuando numerosos grupos indígenas se convirtieron a las religiones protestantes, pentecostales, evangélicas y bíblicas no evangélicas. La transformación en el paisaje religioso se observa sobre todo en comunidades de Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Tabasco (Hernández y Rivera, 2009).

Respecto a Tabasco, después de Chiapas es la entidad que más diversidad religiosa registra; por cada cien personas, sesenta y cinco son católicas, veinticuatro tienen una religión distinta y nueve no tienen adscripción religiosa (Ver Gráfica 2).



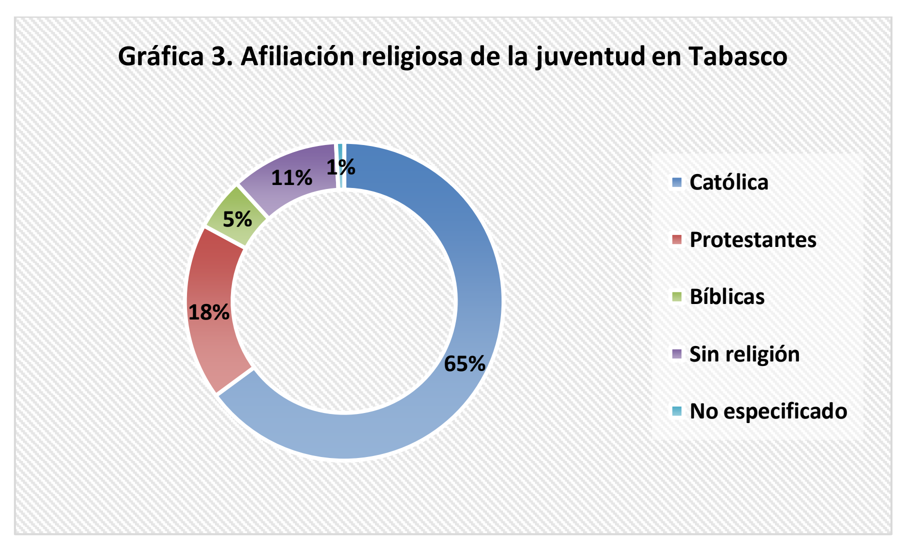
Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 2011.

La fragmentación de lo religioso se viene dando en Tabasco desde finales de la década de 1970, cuando se registra una disminución en el porcentaje de la fe católica, porque emergen socialmente las primeras doctrinas protestantes en la entidad (Gutiérrez, 2018).

Actualmente en 5 de los 17 municipios de Tabasco el catolicismo cuenta con el 75% de la población, en 4 el rango es de 68% a 78%, y en los 8 restantes el dato es inferior a 65%. Los niveles más bajos corresponden a Cunduacán, Teapa y Huimanguillo con un porcentaje inferior a 56%. De

las religiones protestantes históricas, 88% son presbiterianas y casi 13% son bautistas; su presencia destaca porcentualmente en Comalcalco y Paraíso. Los pentecostales y evangélicos tienen presencia en Centla, Comalcalco y Huimanguillo. De las religiones bíblicas no evangélicas, la doctrina de mayor registro es la de los Adventistas del Séptimo Día, la cual se localiza en Cárdenas, Centro, Cunduacán, Huimanguillo, Tacotalpa y Teapa (INEGI, 2011).

De acuerdo con el INEGI (2011) el 65% de los jóvenes entre 15 y 29 años se declararon católicos, el 18% como protestante o evangélico, el 5% está adherido a una doctrina religiosa bíblica no evangélica, el 11% desafiliado y el 1% no especificó (Ver Gráfica 3). Un dato relevante es el de la población sin religión, puesto que hay 2% más de jóvenes no adheridos a una doctrina religiosa respecto a la población total en Tabasco. Este indicador no debemos perderlo de vista cuando analicemos los resultados de la encuesta.



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 2011.

Las creencias de los jóvenes en México.

Dentro de los grupos etarios de la población en México, el perteneciente a la juventud reúne una importante proporción de la población. De acuerdo con el *Panorama sociodemográfico de México*, elaborado por el INEGI (2015) en el país habitan poco más de 30.6 millones de jóvenes de 15 a 29 años que representan el 25.7% de la población total.

La población continúa siendo predominantemente joven en México. Sin embargo, aspectos demográficos como la disminución de la

mortalidad, el descenso de la fecundidad y la migración predominantemente joven, han propiciado un incremento paulatino en la edad mediana de su población, pasando de 22 a 27 años.

En los resultados del propio *Panorama sociodemográfico de México*, INEGI (2015) se alude que de los jóvenes en México el 50.9% son mujeres y el 49.1% son hombres. Estos se encuentran segmentados en tres grupos; de 15 a 19 años el 35.1%; de 20 a 24 años el 34.8%; de 25 a 29 años el 30.1%. Por sexo, se observa una distribución equitativa entre la proporción de hombres y mujeres en los diferentes grupos de edad de la población joven, siendo en el grupo de 25 a 29 años en el que hay una mayor diferencia, 52.2% son mujeres y 47.8% hombres.

Con la finalidad de tener un referente sobre las preferencias religiosas de los jóvenes en México, se consideró la *Encuesta Nacional de la Juventud* de 2000, 2005 y 2010 (Ver Tabla 1).

Tabla 1. Adscripción religiosa de la juventud en México

Adscripción Religiosa	2000	2005	2010
Católico practicante	47%	44.4%	42%
Católico no practicante	41%	40%	41%
Protestante	4%	3.3%	3.6%
Cristiano	3%	2.2%	3%
Profesa otra religión	2%	3.1%	2.5%
No es creyente	3%	7%	7.9%

Fuente: Elaboración propia con información del IMJUVE 2000, 2005 y 2010.

Como se puede apreciar en la Tabla 1, para el año 2000 el 88% de los jóvenes se reconoce como católico, 47% declara ser practicante y el 41% restante no lo es. El 4% es protestante, 3% cristiano, el 2% profesa otra religión y el 3% no es creyente. Asimismo, el 89% de los jóvenes creen en la existencia del alma, 88% en la Virgen de Guadalupe, 66% en el infierno, 26% en el horóscopo y 21% en amuletos. Alrededor de uno de cada cinco jóvenes considera que sus creencias religiosas influyen en su actitud hacia el trabajo, hacia los problemas sociales o hacia la sexualidad, y solamente un 8% piensa que tiene efectos en sus preferencias políticas (IMJUVE, 2000).

Para el año 2005 el 84.4% de los jóvenes se consideró católico, de estos el 44.4% se asume ser practicante y el 40% no lo es. Por su parte, el 3.3% se asumió como protestante, el 2.2% como cristiano, el 3.1% profesa otra religión y el 7% de los jóvenes no es creyente. A su vez, el 11.7% cree en el alma, el 33.8% en el infierno, el 14.9% en los milagros, el 8.7% en la Virgen de Guadalupe, el 16.2% en el pecado, el 43.1% en los demonios, el

62.9% en los amuletos, el 51.1% en los espíritus y el 65.3% en el horóscopo (IMJUVE, 2005).

Finalmente, en el año 2010 el 83% de los jóvenes se asumió como católico, de ellos tan sólo el 42% es practicante y el 41% no lo es, es decir, en una década hubo una disminución de 5% de adscripción católica por parte de los jóvenes en México, similar a lo representado a nivel nacional. Por su parte, en ese mismo año el 3.6% se consideró protestante, el 3% como cristiano, el 2.5% profesa otra religión y el 7.9% no es creyente. Asimismo, el 82.1% de los jóvenes cree en el alma, el 79.1% en la Virgen de Guadalupe, el 74.1% en los milagros, el 71.1% en el pecado, el 67.1% en los santos, el 58.1% en el infierno, el 40.1% en los espíritus, el 27.8% en los amuletos, el 26.7% en las limpias, el 26.7% en el horóscopo y el 24.7% en la brujería (IMJUVE, 2010).

De manera general, podemos aludir que de acuerdo con los informes del IMJUVE, del año 2000 al 2010, los elementos ligados al ámbito de las creencias católicas como el alma, los milagros, la Virgen de Guadalupe y los pecados son los que más adeptos tienen, sobre todo en las mujeres. Los aspectos más vinculados con lo esotérico como los demonios, espíritus y horóscopos son mencionados en menor medida, pero nos da muestra del tejido sincrético complejo y diverso del cual están hechas las creencias juveniles en el país y cómo se trasmiten de generación en generación.

Con dicha información podemos corroborar que hay diferentes tensiones en las concepciones juveniles, porque está la convicción de que la religión o la iglesia tienen algún tipo de respuesta adecuada para algunas situaciones, que mezclan no sólo ámbitos espirituales, morales o internos de las personas, aunque también norma situaciones concretas o problemas específicos de los jóvenes. Los primeros tienen porcentajes más altos de afirmación, mientras que en las situaciones específicas opera más la secularización y son más los hombres quienes contestan negativamente sobre las respuestas que pueda tener la religión. Por su parte, las mujeres consideran que la religión sí tiene respuestas adecuadas para los problemas que actualmente afrontan los jóvenes.

El uso de las redes sociales en México.

Aquellos que laboramos como profesores en universidades impartimos clase a las primeras generaciones de "estudiantes digitales", quienes han crecido con los avances científicos y tecnológicos producidos por la llamada Era de la Información (Palfrey y Gasser, 2008). En ese tenor, debemos considerar que estos jóvenes, hombres y mujeres, que jurídicamente han

alcanzado la mayoría de edad en México, están delineando un nuevo camino lleno de incertidumbres propios de la posmodernidad.[11] Sin titubear, podemos decir que la juventud contemporánea interactúa de forma muy diferente, a la manera en que nosotros lo hicimos.[12] Estos no conciben un mundo sin computadoras, tabletas y teléfonos celulares, conectados a Internet. Su cotidianidad de vivir "en línea", ha incidido no sólo en la forma en que perciben el mundo, sino en la manera de vivirlo.

Muestra de este comportamiento, se observa en la *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares* (ENDUTIH) que realizó el INEGI en 2016. En dicho documento se menciona que, de 110 millones de personas mayores de seis años en México, 65.5 millones utilizan Internet, lo que representa al 59.5% de población en el país. Esto significa un incremento del 2.1% con respecto a 2015.

Al analizar los resultados sobre proporción de usuarios para las ciudades del estudio, la ENDUTIH 2016 hace evidente que el uso de las TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación) es un fenómeno predominantemente urbano, porque el promedio de usuarios de Internet para las 49 ciudades donde se aplicó la encuesta es del 72.6%, mientras que, como se indicó arriba, el promedio nacional es del 59.5%, lo que significa una diferencia de 13.1 puntos porcentuales.[13]

Un aspecto que se debe subrayar es que el uso de Internet predomina entre los jóvenes, porque poco más de la mitad (53.1%) de los niños y niñas de 6 a 11 años mencionó utilizar Internet con cierta regularidad, entre los adolescentes de 12 a 17 años la proporción alcanzó al 85.5%, números semejantes a la observada para individuos de 18 a 24 años (85%). Incluso para el grupo de edad de 25 a 34 años tres de cada cuatro individuos declararon utilizar Internet (74.3%). Para el grupo de 35 a 44 años, el 60.3% utiliza la red, pero disminuye al 45.5% entre individuos de 45 a 54 años, mientras que únicamente el 21.6% de los adultos mayores a

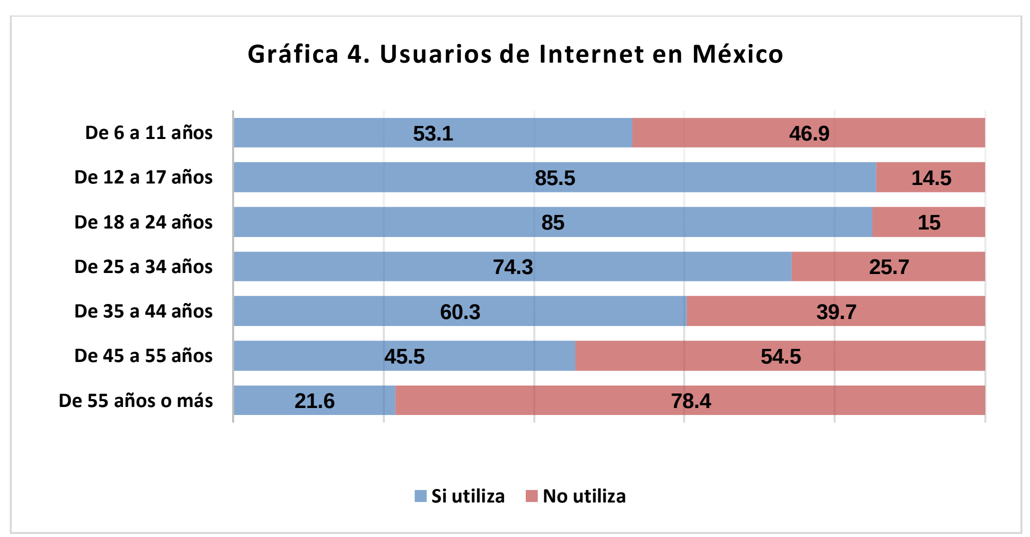
---

[11] "La posmodernidad puede interpretarse como la modernidad enteramente desarrollada que se percató de las consecuencias de lo que ha sido producido mientras ésta ha perdurado; producido no deliberadamente, más bien como un infortunio, y no como algo planeado –una *consecuencia imprevista*, un producto derivado, considerado a menudo como estéril; como modernidad consiente de su propia naturaleza– *la modernidad para sí misma*" (Bauman, 1996, p. 82).

[12] Para Goffman (2001) la interacción social establece formas determinadas de comportamiento entre los individuos, puesto que estos actúan de acuerdo con el contexto social donde se encuentran, lo que supone la preexistencia de normas y pautas sociales a las que se ajustan los sujetos en su forma de actuar.

[13] Las ciudades que aumentaron en el porcentaje de usuarios de Internet son: Durango con 7.6 puntos, Villahermosa con 7.1 puntos, Cancún con 7 puntos y Morelia con 6.4 puntos. Por su parte, las ciudades que registraron disminución de usuarios de Internet fueron: Tlaxcala con 3.9 puntos, Oaxaca con 1.7 puntos, Culiacán con 1.4 puntos y San Luis Potosí con 0.4 puntos (INEGI, 2016).

54 años empleó Internet. Esto quiere decir que, a mayor edad, decae el uso de Internet (Ver Gráfica 4).



Fuente: Elaboración propia con información del INEGI, 2016.

Otro aspecto relevante de los resultados de dicha encuesta es que el acceso a Internet se encuentra asociado con el nivel de estudios, porque el 94.1% de la población que cuenta con educación de nivel superior (licenciatura o posgrado) ha incorporado el uso de Internet en sus actividades habituales; el 84.3% con estudios de nivel medio superior (preparatoria o equivalente); y tan sólo el 48.7% con nivel básico (primaria o secundaria).

Por su parte, las cinco actividades más recurrentes entre los usuarios de Internet son: 1) Para comunicarse (88.9%), 2) Para obtener información (84.5%), 3) Para acceder a contenidos audiovisuales (81.9%), 4) Para entretenimiento (80.1%), y 5) Para acceder a redes sociales (75.8%) (INEGI, 2016).

Respecto a este último punto, la ENDUTIH 2016 no detalla qué sector poblacional es el que utiliza con mayor frecuencia las redes sociales. Para ello, nos apoyamos del 13° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2017, realizado por la Asociación Mexicana de Internet A.C. (AMIPCI) y el Centro de Investigación e Innovación en Tecnologías de la Información y Comunicación (INFOTEC). En tal estudio se menciona que, cada usuario de Internet en México posee en promedio cinco redes sociales. Las más populares son: Facebook el 95%, WhatsApp el 93%, YouTube el 72%, Twitter el 66%, Instagram el 59%, Google+ Plus el 58%, y LinkedIn con 56%.

De acuerdo con el estudio de AMIPICI e INFOTEC (2017) el sector poblacional de 12 a 34 años es donde se concentra el 68% de los usuarios de Facebook en México. Esto está estrechamente ligado con el número de usuarios de Internet en el país, puesto que la mayoría son personas jóvenes.

Como sabemos, Facebook es una red social que fue creada y es presidida por Mark Zuckerberg, la cual fundó con otros estudiantes de la Universidad de Harvard, el 4 de febrero de 2004.

En sus inicios, los fundadores restringieron la membresía de la red social a los estudiantes de la Universidad de Harvard, pero después la abrieron a otras universidades en Boston, Massachusetts. Posteriormente incluyeron a diversas instituciones educativas estadounidenses. El nombre de la red social procede del anuario fotográfico que las universidades norteamericanas proporcionan a sus estudiantes.

En 2012 Facebook ingresó a la bolsa de valores internacional a través de una oferta pública de venta que alcanzó los 104 mil millones de dólares, la cifra más alta para una empresa que comienza a cotizar. Empezó a vender acciones al público unos meses después, pero la mayoría de sus ingresos los obtiene de la publicidad que aparece en la pantalla de los ordenadores. Con base en el portal de Facebook, hasta marzo de 2017, la empresa generó 12 mil millones de dólares de ingresos netos, cuenta con poco más de 65 mil millones de dólares en bienes totales, con 19 mil empleados diseminados por el orbe.

Aunque la popularidad de Facebook se ha visto cuestionada por los recientes escándalos por no proteger adecuadamente los datos personales, por los efectos psicológicos que inciden en el comportamiento de los usuarios, por facilitar las expresiones de odio, racismo, ciberacoso, violencia, denigración, etcétera, como por la infinidad de noticias falsas que navegan en el portal –aspectos que supuestamente está intentando contrarrestar, pero que difícilmente logrará– aumentan cada año los usuarios en la plataforma.

En la actualidad, Facebook tiene más de 2.200 millones de usuarios activos mensuales alrededor del mundo. De estos, 61 millones son en México. Esta cifra coloca a la empresa como la plataforma más popular de las redes sociales entre los jóvenes en el país. Esta red social se ha convertido en un punto de referencia donde la juventud expresa sus satisfacciones, disgustos, inquietudes y preferencias, en otras palabras, su forma de concebir y vivir el mundo. La religión es uno de los tópicos más

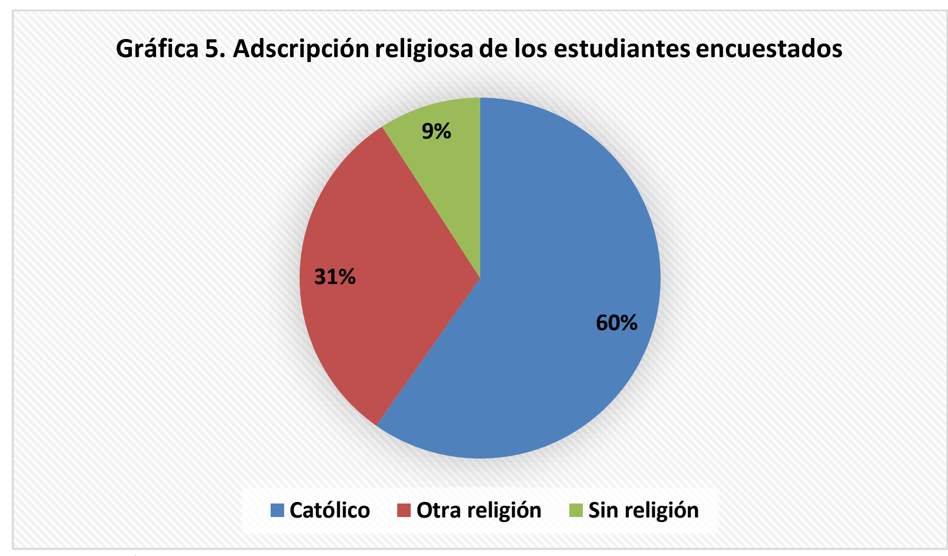
controvertidos en Facebook. Para dar cuenta de las preferencias religiosas que tienen los jóvenes en dicha red social, a continuación, expongo los resultados de la encuesta que apliqué en febrero de 2017.

Antes de comenzar quiero recalcar que de las personas encuestadas el 54% fueron mujeres y el 46% hombres, es decir, 88 mujeres y 76 hombres. De los 164 encuestados, el 36% trabaja, porque su situación económica no le permite sólo estudiar. De estas personas, el 83% no se consideran religiosas. Es probable que tal indicador refleje más la disposición de los individuos de liberarse del control ejercido por las instituciones religiosas, que de un aumento en la tasa de desafiliados o no adheridos a una religión. Aunque también es posible que dicho indicador sea resultado de la violencia e inseguridad que existe en la región, lo que nos hace pensar que no se trata de ateísmo o increencia religiosa, sino de una deliberada negación de las creencias como medida de protección.[14]

Sobre este hecho, menciona Mallimaci (2011) en un estudio sobre diversidad religiosa que realizó en Argentina, que el nivel educativo es una de las variables que funciona como uno de los cortes más certeros para medir diferencias en la estructura social. En dicha investigación el sociólogo alude que aquellos que no cuentan con estudios son más propensos a renunciar, denunciar o rechazar a toda religión. Una manera de ver este fenómeno señala el académico, es que hay más protesta simbólica contra la religión hegemónica en el hecho de negar toda religión que en ir hacia otra nueva. Otra forma de comprender eso, es que los capitales sociales simbólicos no son suficientes para acceder a las ofertas institucionales que ponen en práctica católicos y protestantes. En ese sentido, el debilitamiento del capital social en sectores empobrecidos muestra el actual quiebre entre vulnerables, precarios y afiliados. Por ello, quizás habría que profundizar en la hipótesis de si estamos ante una población que "duda" o "tiene temor" de decir que pertenece a una religión diferente a la establecida. Esta tendencia puede representar como "desafiliado" y "vulnerable" a todo un sector social.

De los 164 estudiantes que respondieron la encuesta en Facebook, el 60% se declaró como católico, el 31% pertenece a otra religión, mientras que el 9% dijo no pertenecer a ninguna religión (Ver Gráfica 5).

[14] De acuerdo con el informe del Sistema Nacional de Seguridad Pública (2017) Tabasco está entre las diez entidades con mayor incidencia delictiva en el país.



Fuente: Elaboración propia, 2017.

Si contrastamos los resultados de la *Encuesta Nacional de la Juventud* 2010 con nuestros datos, podemos distinguir que hay 23% menos de jóvenes que se consideran católicos, 21.9% más de jóvenes que pertenecen a otra doctrina y 1.1% más de jóvenes que no están afiliados a una religión en Tabasco. Pero si contrastamos el informe del INEGI *Panorama de las religiones en México* 2010 con nuestros resultados, identificamos una disminución del 5% de jóvenes católicos, un incremento del 8% de jóvenes que están afiliados a otra doctrina religiosa, aunque disminuye en 2% el número de jóvenes desafiliados en Tabasco. Es posible que estos indicadores se deban a que las iglesias protestantes han ocupado espacios territoriales, donde carece de presencia la iglesia católica. Si menciono esto, es porque desde hace cuatro décadas se ha acelerado el proceso de urbanización en la capital tabasqueña, lo que ha generado un crecimiento desmedido y desordenado.

> La ciudad de Villahermosa ha tenido un crecimiento demográfico y urbano acelerado en las últimas décadas cuyas consecuencias son de grandes dimensiones: expansión de la mancha urbana hacia terrenos vulnerables a inundaciones, surgimiento de zonas de alta marginalidad socioeconómica, invasión de terrenos de propiedad particular y pública por personas que buscan espacios para erigir viviendas o relleno de cuerpos de agua y áreas de amortiguamiento –llamados también vasos reguladores– (Capdepont y Marín, 2014, p. 145).

Este fenómeno urbano también ha permitido el aumento y diseminación de las iglesias protestantes en Villahermosa, Tabasco. Con base en el *Directorio de Asociaciones Religiosas* que publica anualmente la Dirección

General de Asociaciones Religiosas de la Secretaria de Gobernación, en la entidad se registraron 85 Asociaciones Religiosas en 2008. Una década después están inscritas 202 Asociaciones Religiosas, 90 son bautistas, 88 pentecostales, 11 presbiterianas, 6 Adventistas del Séptimo Día, 6 Testigos de Jehová y la Diócesis de Tabasco, que representa a todas las iglesias católicas romanas diseminadas en la entidad. De estas iglesias, el 40% están en el municipio de Centro, donde se localiza Villahermosa, la capital del Estado.[15]

El aumento de Asociaciones Religiosas en Villahermosa viene acompañado de un crecimiento exponencial en el número de habitantes, porque de acuerdo con las cifras registradas por el INEGI de 1950 al 2010 la población pasó de 33,578 a 353,577 personas, lo que equivale a más de diez veces de los habitantes que había hace cinco décadas.[16] Este incremento de población generó una disputa de feligreses entre la iglesia católica y las demás doctrinas religiosas en la capital del Estado. Hasta ahora, las iglesias protestantes le están ganado la partida a la iglesia católica en Tabasco.

Respecto a la pregunta 1 "Qué tan creyente eres", el 37% respondió Mucho, el 34% Algo, el 29% Poco o nada. En la pregunta 2 "Soy una persona religiosa", el 44% contestó Poco o nada, el 41% Algo, y tan sólo el 15% Mucho. Podemos conjeturar que la juventud se considera creyente, más no religiosa, porque la connotación que adquiere la palabra religiosa está asociada a la institución, al conjunto de cánones que regulan a una iglesia y establecen el comportamiento de sus feligreses. Como lo mencioné, uno de los paradigmas sociales es el libre albedrío de los sujetos contemporáneos. Esta libertad de pensar, de decidir, de actuar, de creer, tiene mucho que ver con la respuesta a la pregunta 3 "Cree en Dios", porque el 81% de los encuestados dijo Si, mientras el 19% No. Este indicador parece no concordar con el 9% de estudiantes que respondió no adscribirse a ninguna doctrina religiosa, pero el que estén desafiliados no quiere decir que no crean en Dios, porque uno de los fenómenos religiosos actuales, tiene que ver con la infinidad de formas de creer y concebir a Dios. Muestra de ello, son las respuestas de los jóvenes a la pregunta 4 "Su idea de Dios se parece más a la de alguien que…", Perdona el 44%, Protege el

[15] El municipio de Centro concentra al 40% de las Asociaciones Religiosas registradas en Tabasco, seguido de Cárdenas con el 22%, Huimanguillo el 18%, Centla el 12%, Comalcalco y Macuspana con el 8%. Cabe subrayar que los municipios de Balancán y Tenosique sólo tienen registrada una Asociación, pero Tacotalpa, Teapa y Emiliano Zapata no cuentan con Asociación inscrita, cuando son territorios de expansión mormona, pentecostal y adventista.
[16] No debemos perder de vista que ha crecido tanto Villahermosa, que hoy en día es una de las metrópolis más importantes de la región por su economía energética. De hecho, una de las propuestas del presidente electo Andrés Manuel López Obrador para reactivar la economía nacional, es la de construir dos refinerías medianas o una grande que se ubicaría en la terminal marítima de Dos Bocas, en Paraíso, Tabasco (Jiménez, 2018).

36%, Pone reglas el 10%, Castiga y apremia el 10%. En la pregunta 5 "Qué tan importante es la religión en su vida", el 48% contestó Mucho, el 32% Algo, el 20% Poco o nada. No importando que sus índices hayan disminuido, la religión sigue siendo un factor importante para la juventud en Tabasco. Esto se puede constatar con los resultados de la pregunta 6 "Con qué frecuencia piensa en Dios", De manera frecuente el 28%, De vez en cuando el 39%, Casi nunca o nunca el 33%. Aunque un porcentaje alto de los alumnos respondió que casi nunca o nunca piensa en Dios, la realidad es que la mayoría de los jóvenes, en cada oportunidad que tienen expresan de forma explícita su creencia en Dios. Ejemplo de ello, son las manifestaciones religiosas que hacen en su muro de Facebook los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Reflexiones finales.

Con base en la información expuesta, resulta más que evidente el distanciamiento de la juventud tabasqueña respecto de la iglesia católica, apostólica y romana. Desde hace poco más de cuatro décadas se está viviendo en Tabasco, como en el resto del país, un complejo proceso de secularización[17] que aún no ha tocado fondo, su resultado es la efervescencia[18] de múltiples expresiones de religiosidad, provocando que las prácticas religiosas se redireccionen a otras esferas, algunas de ellas seculares, con esta la influencia de la iglesia en la sociedad, así como en las conciencias individuales de los sujetos (Hervieu-Léger, 2005).

No por ello nos hemos convertido, ni parece que nos vayamos a convertir de momento, en una sociedad arreligiosa, porque no podemos negar la religiosidad social que permea nuestras vidas, ni mucho menos negar la necesidad que la gente tiene de creer, siendo este el punto

[17] Hace algunas décadas Max Weber (2010) auguraba que el proceso de secularización desembocaría en una sociedad sin religión. Al respecto, menciona que "la tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal. La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, por tanto, está significativa y éticamente dirigido en alguna dirección. En principio, una concepción empirista del mundo, como también una concepción matematizada del mismo, desarrolla una refutación de todo punto de vista intelectual que de una u otra manera exija un "sentido" de los hechos intramundanos. Todo avance del racionalismo dentro de la ciencia empírica aleja a la religión de la esfera racional, impulsándola hacia lo irracional" (p. 116).

[18] Émile Durkheim consideró que la fe religiosa sobreviviría en el futuro debido a su importancia para mantener la cohesión social y propiciar las reuniones colectivas. Así lo expresa en las conclusiones de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*: "Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo con el pensamiento, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que fortalecen regularmente sus frutos (…) En cuanto a saber los que serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se asemejarán a los del pasado o no, si serán más adecuados a la realidad que tendrán por objeto traducir, este es un problema que supera las facultades humanas de precisión y que, por otra parte, no toca al fondo de las cosas" (1998, p. 438-439).

trascendente, como lo mencionó Huston Smith (2002) sobre la importancia de la religión en la era de la increencia.

> ¿Qué es para mí evidente? Primero, que la finitud de la existencia mundana no puede satisfacer completamente al corazón humano. Incorporado a la condición humana existe un anhelo de algo "más" que el mundo de la experiencia cotidiana no puede colmar. Esta aspiración sugiere con fuerza la existencia de algo a lo que la vida tiende, de la misma manera que las alas de los pájaros apuntan a la realidad del aire. Los girasoles se inclinan en la dirección de la luz porque la luz existe, y la gente busca comida porque la comida existe. Las personas pueden morir de hambre, pero los cuerpos no experimentarían hambre si no hubiera comida para a apaciguarla. La realidad que mueve y llena el anhelo del alma es Dios, como quiera que se le denomine (Smith, 2002, p. 17).

Al respecto, la socióloga francesa Hervieu-Léger (2004) alude que "la modernidad religiosa se organiza a partir de una tendencia general a la individualización y a la subjetivación de las creencias religiosas (…) El desacoplamiento de la creencia y de la práctica constituye el primer indicio del debilitamiento del papel de las instituciones guardianas de las reglas de la fe. Pero el aspecto más decisivo de esta "desregulación" aparece sobre todo en la libertad que se otorgan los individuos para "remendar" su propio sistema creyente, fuera de toda referencia a un cuerpo de creencias institucionalmente validado" (p. 44).

Este proceso de secularización por el que atraviesan los estudiantes de licenciatura de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco los está convirtiendo en un sector social que ha individualizado y pluralizado la subjetivación de las creencias religiosas. Tal fenómeno obedece a la transformación de las instituciones religiosas, porque éstas han ido perdiendo gradualmente su carácter coercitivo, para convertirse en un producto que se encuentra en competencia con otras mercancías religiosas.

> El resultado es que la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing*. Tiene que ser vendida a una clientela que ya no está obligada a comprar. La situación pluralista es, más que nada, una *situación de mercado*. En ella, las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo. Por lo menos gran parte de la actividad religiosa en semejante situación resulta dominada por la lógica de la economía de mercado (Berger, 2006, p. 198).

Ante la inminente mutación de las institucionales religiosas, se abre paso a un escenario más desordenado y menos predecible, donde las aguas turbias transcurren fuera de sus cauces formando nuevos ríos de fe y devoción. La religiosidad se abre a otros sentidos y vivencias más acordes

con las nuevas mentalidades de los sujetos, pero lo hace –al menos de momento–, en un marco no institucional, individualizado, lo que dificulta la consolidación de unas formas concretas de religiosidad alternativas a las tradicionales (Arroyo, 2005).

Desde tal perspectiva, la secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno (…) "es el conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectaciones que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas" (Hervieu-Léger, 2004, p. 43).

Este proceso de secularización que se da en el contexto de los jóvenes universitarios no es particular de Tabasco, porque si hay un sector social donde se ha dado la aceptación del pluralismo religioso es entre la juventud en México.

Sin duda alguna, esta peculiaridad hace que los jóvenes sean un campo de estudio interesante para observar el nacimiento y desarrollo de diversas expresiones de religiosidad, por la convergencia de dos circunstancias. La primera, por el peso y la importancia que tienen las creencias religiosas entre los jóvenes en México. El segundo, por la brecha cultural que hay entre los jóvenes que han sido alcanzados por la "modernización" y aquellos que siguen excluidos de los avances tecnológicos.

> Nos guste o no, por acción u omisión, todos estamos en movimiento. Lo estamos, aunque físicamente permanezcamos en reposo: la inmovilidad no es una opción realista en un mundo de cambio permanente. Sin embargo, los efectos de la nueva condición son drásticamente desiguales. Algunos nos volvemos plena y verdaderamente "globales"; otros quedan detenidos en su "localidad", un trance que no resulta agradable ni soportable en un mundo en el que los "globales" dan el tono e imponen las reglas del juego de la vida (Bauman, 2001, p. 8-9).

Por ello, indica De la Torre (2012) que en las nuevas formas que adquiere la religiosidad contemporánea en México "se entrecruzan tres sistemas religiosos que hace algunas décadas parecían no tocarse: la religiosidad católica, las prácticas consideradas como "paganas" o mágicas y la nebulosa esotérica y el *new age*" (p. 15).

Podemos considerar entonces que los estudiantes de licenciatura de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco que respondieron la encuesta en Facebook están en un proceso de mutación del individuo moderno,

donde su identidad religiosa es muy propensa a una repentina metamorfosis, debido a la innumerable oferta religiosa, lo que ha incidido en la reconfiguración religiosa de los sujetos contemporáneos.[19]

No podemos negar que las redes sociales digitales están cambiando acelerada y radicalmente la geografía y el rostro social. Es importante entender que esta forma de relacionarse a través de plataformas virtuales está creando un nuevo ser humano que tiene un nuevo lenguaje y una nueva manera de asimilar la cultura globalizada.[20]

Esta es una sólida respuesta que explica el por qué la preferencia religiosa de los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco se encuentra en tres visiones claramente diferenciadas: a) asumen su increencia religiosa. b) asumen una postura de indefinición religiosa. c) reelaboran constantemente su religiosidad para mantenerla activa.

Como se expuso a lo largo del trabajo, las mutaciones en el escenario religioso son parte de los cambios estructurales que se gestan no sólo en la juventud universitaria en Tabasco, sino en los jóvenes de todo el país. Pienso que distinguir la influencia y el impacto de esas transformaciones que se dan en la identidad de la juventud en el ámbito digital, sólo es posible si ubicamos el elemento religioso en un campo social más amplio, que trate de comprender la realidad virtual, la interacción social en espacios de flujos, las Tecnologías de la Información y la Comunicación, las múltiples subjetividades virtuales, entre otros factores más.

---

[19] "La pertinencia de los estudios sobre identidades emergentes (producto del descentramiento y cambio abrupto de referentes espaciotemporales propiciados por el fenómeno tecnológico de información) tienen relevancia en la medida del crecimiento cada vez más acelerado de estas condiciones a largo plazo, convirtiéndose en un nuevo campo de exploración y reflexión" (Martínez, 2006, p. 10).

[20] Para Bauman (2001) "los procesos globalizadores incluyen una segregación, separación y marginación social progresiva. Las tendencias neotribales y fundamentalistas, que reflejan y articulan las vivencias de los beneficiarios de la globalización, son hijos tan legítimos de ésta como la tan festejada "hibridación" de la cultura superior, es decir, la cultura de la cima globalizada" (p. 9).

Bibliografía.

Arroyo, M. (2005). Religiosidad centrífuga: un catolicismo sin iglesia. Iglesia Viva. Revista de pensamiento cristiano, (222), 111-119.

AMIPCI e INFOTEC (2017). 13° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México. Asociación Mexicana de Internet A.C., Centro de Investigación e Innovación en Tecnologías de la Información y Comunicación.

Bastian, J. P. (1997). La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología en la modernidad periférica. Fondo de Cultura Económica.

Bajoit, G. (2009). La tiranía del gran ISA. Cultura y representaciones sociales, 3(6), 9-24.

Bajoit, G. (2008). La renovación de la sociología contemporánea. Cultura y representaciones sociales, 3(5), 9-31.

Bajoit, G. (2003). Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas. Ediciones LOM.

Bartolomé, M. (2004). Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. Siglo XXI.

Bauman, Z. (2007). Vida de consumo. Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. (2004). Modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. (2001). La globalización. Consecuencias humanas. Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. (1996). Teoría sociológica de la posmodernidad. Revista Espiral, 2(5), pp. 81-102.

Bell, D. (1991). El advenimiento de la sociedad postindustrial. Alianza.

Berger, P. (2006). El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión. Kairós.

Berger, P. y Luckmann, T. (2006). La construcción social de la realidad. Amorrortu.

Berger, P. y Luckmann, T. (1997). Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno. Paidós.

Capdepont, J. y Marín, P. (2014). La economía de Tabasco y su impacto en el crecimiento urbano de la ciudad de Villahermosa (1960-2010). Liminar. Estudios sociales y humanísticos, 12(1), 144-160.

Castells, M. (2005). La era de la información, economía, sociedad y cultura, Vol. I. La sociedad red. Siglo XXI.

De la Torre, R. (2012). Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2007). La diversidad religiosa en México. COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO.

Dirección General de Asociaciones Religiosas (2018). Directorio de Asociaciones Religiosas. Secretaria de Gobernación.

Dirección General de Asociaciones Religiosas (2008). Directorio de Asociaciones Religiosas. Secretaria de Gobernación.

Dubar, C. (2002). La crisis de las identidades: la interacción de una mutación. Bellaterra.

Dubet, F. (2006). El declive de la institución. Gedisa.

Dubet, F. y Martuccelli, D. (2000). En qué sociedad vivimos. Losada.

Durkheim, É. (1998). Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón.

García, N. (1990). Culturas Híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo.

Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. Frontera Norte, 9(18), 9-28.

Giménez, G. (1996). La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. Universidad Nacional Autónoma de México.

Gutiérrez, Á. A. (2018). El paisaje religioso entre los yokot'an de Tamulté de las Sabanas, Tabasco. Estudios sociales y humanísticos. Miradas múltiples (pp. 83-106). Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Habermas, J. (1992). Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista. Taurus.

Harvey, D. (1998). La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Amorrortu.

Hernández, A. y Rivera, C (2009). Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa. COLEF, COLMICH, CIESAS.

Hervieu-Léger, D. (2005). La religión, hilo de memoria. Herder.

Hervieu-Léger, D. (2004). El peregrino y el convertido, la religión en movimiento. Helénico.

IMJUVE (2010). Encuesta Nacional de la Juventud. SEP, IMJUVE, INEGI.

IMJUVE (2005). Encuesta Nacional de la Juventud. SEP, IMJUVE, INEGI.

IMJUVE (2000). Encuesta Nacional de la Juventud. SEP, IMJUVE, INEGI.

INEGI (2016). Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2015). Panorama sociodemográfico de México. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INGEI (2010a). Censo de Población y Vivienda, Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2010b). Panorama de las religiones en México. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2005). La Diversidad Religiosa en México. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Inglehart, R. (2005). Modernización y cambio cultural: la persistencia de los valores tradicionales. Cuadernos del Mediterráneo, 5, 21-32.

Jiménez, H. (2018). Busca AMLO construcción de dos refinerías y modernizar las existentes. El Universal.

Mallimaci, F. (2011). De la Argentina católica a la Argentina diversa: De los catolicismos a la diversidad religiosa. Pluralización religiosa de América Latina (pp. 75-130). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de la Frontera Norte.

Martínez, B. (2006). Homo digitalis: etnografía de la cibercultura. Universidad de los Andes.

Mercado, A. y Hernández, A. (2010). El proceso de construcción de la identidad colectiva. Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, 53, 229-251.

Palfrey, J. y Gasser, U. (2008). Born Digital. Understanding the first generation of digital natives. Basic Books.

Sistema Nacional de Seguridad Pública (2017). Incidencia delictiva nacional. Secretaria de Gobernación.

Smith, H. (2002). La importancia de la religión en la era de la increencia. Kairós.

Tejeda, J. (2005) La búsqueda de la identidad. Revista Interamericana de Educación de Adultos, 27(2), 172-186.

Touraine, A. (2005). Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy. Paidós.

Touraine, A. (2004). Critica de la modernidad. Fondo de Cultura Económica.

Turpo, O. (2008). La netnografía: un método de investigación en Internet. Revista Educar, 42, 81-93.

We Are Social (2018). Global Digital Report 2018. We Are Social.

Weber, Max (2010). Sociología de la religión. Colofón.

CAPÍTULO VIII
La conformación de la pluralidad religiosa en México, 1810-2010

Introducción.

Una de las metamorfosis culturales más representativas en México es la relativa al reacomodo de las prácticas y creencias religiosas. Si bien, la población no ha dejado de ser católica, se convirtió en una sociedad pluralmente religiosa. Esto fue consecuencia de diversos acontecimientos económicos, políticos y sociales surgidos en la Independencia, en la Reforma, en el Porfiriato, en la Revolución, Posrevolución y en la época contemporánea. Tales sucesos fueron un ingrediente en la transformación del paisaje religioso en el territorio nacional.

Con base en los censos oficiales la mayoría de la sociedad mexicana se adscribió como católica hasta la década de 1970, a pesar de que estaban asentadas otras iglesias en el territorio nacional desde el siglo XIX. La población en México se identificaba plenamente con el catolicismo romano-mariano. La escisión religiosa fue asunto de una minoría, permitida como parte del pensamiento liberal. No obstante, las doctrinas cristianas no católicas fueron señaladas como sectas, antipatrióticas y extranjerizantes. El ideal de pluralidad religiosa expuesto por simpatizantes en el período de la Reforma nunca tuvo una razón, porque se contraponía a los intereses de la Iglesia católica (De la Torre, 2008; Blancarte, 2010). Sin embargo, desde hace cinco décadas se viene dando un proceso de modernidad, laicidad y secularización[1] que ha transformado las preferencias y las adscripciones religiosas de la sociedad en el país (Blancarte, 2001; De la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2009; García, 2011). Nociones como diversidad, pluralidad, interculturalidad, tolerancia, equidad, respeto y otras similares se han incorporado a la cultura popular que estuvo inmiscuida en el conflicto entre un anticlericalismo radical y un catolicismo conservador. La historia de esta mutación es el resultado de la conformación de la pluralidad religiosa en México.

De la Independencia a la posrevolución, 1810-1940.

Como sabemos, desde el momento en que los españoles llegaron a tierras mexicanas, establecieron su forma de observar, de pensar y de vivir el mundo. La institución que más permeó e influyó en la cosmovisión de la

[1] La secularización no es la pérdida de la religión en las sociedades contemporáneas, sino "el conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectaciones que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas" (Hervieu-Léger, 2004, p. 43).

población originaria fue la Iglesia católica, apostólica romana. Durante muchos años, la Iglesia católica fue quien ejecutó durante la Colonia una política que velaba por los intereses de la Corona española (Gutiérrez, 2017; 2019).

Al respecto, el sociólogo y antropólogo mexicano Guillermo De la Peña (2004), puntualiza que la conformación del campo religioso[2] en México "tuvo como punto de partida el ímpetu evangelizador de los misioneros del siglo XVI, que emplearon la persuasión y la fuerza para extender el catolicismo sobre las nuevas posesiones de la Corona española. Los misioneros no vacilaron en adaptar sus enseñanzas y sus prácticas a las viejas creencias y usos de la población indígena" (p. 29). Este período concluyó con el inicio del movimiento de Independencia, que puso fin al dominio español en la Nueva España.

Cuando se consumó la Independencia de México, la naciente nación se reestructuró sociopolíticamente, pero durante décadas el ideal de emancipación se mantuvo entre liberales y conservadores católicos, lo que culminó con la Reforma.[3] En esta etapa se suprimió el fuero eclesiástico en materia civil con la Ley Juárez de 1855. Con la Ley Lerdo de 1856, se prohibió que "cualquier corporación civil o eclesiástica tuviera capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces; tampoco podía retener su usufructo, exceptuándose los edificios destinados directa o inmediatamente a servicio u objeto de la institución (conventos, palacios episcopales, colegios, hospitales, hospicios), así como una casa unida a ella que tuviera como propósito la habitación de quien sirve al objeto de la institución, como puede ser el párroco o capellán". Con la Ley Iglesias de 1857, se estableció que los aranceles parroquiales para el cobro de derechos y obvenciones fueran suprimidos para que no se cobraran estipendios en los bautismos, amonestaciones, casamientos y entierros; "castigaba el abuso de cobrar a los pobres, y si la autoridad eclesiástica denegaba por falta de pago la orden para un entierro, la autoridad civil local podía disponer lo contrario". Con la Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos de 1859, pasaron al Estado las propiedades de la Iglesia. "En virtud de esta ley se confiscaron los bienes eclesiásticos sin indemnización alguna". Con la Ley de Matrimonio Civil de 1859, se elevó "el matrimonio a la categoría de mero contrato civil

2 Por campo religioso vamos a comprender a la competencia por el monopolio en la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso entre diferentes instancias, instituciones o individuos (Bourdieu, 2006).

3 "El período conocido como la Reforma se inicia a partir de la salida de Santa Anna y el triunfo del movimiento revolucionario impulsado por los suscribientes del Plan de Ayutla. El 4 de octubre de 1855 la Junta de Representantes del Plan designó en Cuernavaca al general Juan Álvarez como presidente interino, quien convocó a un Congreso Constituyente" (Gómez, 2016, p. 73).

celebrado ante la autoridad administrativa. No otorgaba efectos civiles surgidos del matrimonio canónico, y establecía las causales en materia de separación". Con la Ley Orgánica del Registro Civil de 1859, se fundó "la institución del mismo nombre con el propósito de llevar un registro de los nacimientos, matrimonios y defunciones, actividades que hasta ese momento eran exclusivas de la Iglesia católica". Con la Ley de Libertad de Cultos de 1860, se instituyó el derecho a practicar públicamente la religión que uno eligiera y se rechazó la imposición doctrinaria (Patiño, 2011, p. 71-78).[4]

Con base en García (2011), las Leyes de Reforma "constituyeron el mayor ataque liberal a la riqueza eclesiástica", donde "se estableció la supremacía del poder civil sobre lo eclesiástico, recortando las posibilidades de la Iglesia para intervenir en asuntos públicos" (p. 201-202).

La promulgación de las Leyes de Reforma (1859-1863), aceleraron el proceso de separación entre el Estado y la Iglesia. Estas fortalecieron al Estado mientras la Iglesia se volvía más ortodoxa, más centralizada, vertical y romana (Pani, 2011). A partir de ese momento, "la soberanía republicana ya no requirió de la legitimidad sacra (…) tampoco se consideró a la religión católica como el elemento por excelencia de integración social o de unidad nacional" (Blancarte, 2001, p. 850).

Para 1860 llegaron a México los primeros misioneros de iglesias protestantes, amparados por la Ley que proclamaba la libertad de culto en el territorio nacional. Los liberales consideraron fundamental que se ejerciera la libertad religiosa, no porque fuera necesaria, sino "porque era útil para alentar la inmigración, pero el interés principal del gobierno era debilitar a la Iglesia católica, como adversario político, distrayéndola con un adversario dentro de su propio terreno simbólico" (Bastian, 1983, p. 47).

De acuerdo con Schuster (1986), "el protestantismo mexicano de esa época se va a nutrir de sacerdotes que habiendo abandonado la Iglesia católica pretendían en un principio formar una iglesia independiente de Roma, pero para sobrevivir terminaron vinculándose a las iglesias protestantes norteamericanas, fundando las primeras iglesias de esta religión en México (…) El protestantismo de estas primeras iglesias

[4] Para los liberales católicos "la libertad religiosa constituía, no sólo un derecho natural sino uno de los requisitos para lograr la colonización del territorio nacional por parte de sujetos emprendedores que, una vez admitida la tolerancia religiosa, habrían de establecerse en la República para su engrandecimiento y prosperidad" (Como se cita en Patiño, 2011, p. 78).

fundadas con la participación de misioneros representantes de sociedades misioneras interdenominacionales o de sociedades bíblicas de los Estados Unidos de Norteamérica, penetró entre las clases económicamente más débiles de las poblaciones del centro y norte del país, mismas que se encontraban en proceso de modernización y en las que se habían establecido las compañías extranjeras" (p. 13-14).

Años más tarde llegó la etapa conocida como la República Restaurada (1867-1876), donde se aplicaron con rigor las Leyes de Reforma a la Iglesia católica mexicana. Durante este período la Iglesia perdió gran parte de su influencia económica y política en el país. "El viejo ejército conservador, tan inclinado a la indisciplina y la revuelta, por fin estaba disuelto. Los gobiernos regionales estaban bien asegurados en manos liberales; y se habían reducido en gran número las propiedades comunales de la tierra. Sin embargo, estos logros no produjeron los resultados esperados, ya que la expropiación de las tierras de la Iglesia no hizo surgir una clase de pequeños campesinos –como las propiedades se otorgaban al mejor postor, las adquirieron los propietarios locales más pudientes– y esto, muy a pesar de los liberales más radicales, no logró más que incrementar la fuerza económica y la cohesión política de la clase dominante de ricos hacendados ya existente" (Katz, 1992, p. 15).

No obstante, en el Porfiriato (1876-1911), se optó por una postura más laxa, que permitió la reconciliación del Estado con la Iglesia. Si bien, Porfirio Díaz no signó un concordato con el Vaticano, estrechó las relaciones personales con los obispos y toleró muchas de las actividades del clero que infringían las leyes (Katz, 1992).[5]

Aunque también durante el Porfiriato se establecieron, con el apoyo y la protección política de los liberales y del propio presidente, diversas sociedades misioneras en México (Bastian, 1983).[6] Entre ellas: "Iglesia de los Cuáqueros (1871), Iglesia Presbiteriana (1872), Iglesia Congregacional (1873), Iglesia Metodista (1873), Iglesia Bautista (1880), Iglesia Cristiana (1895), Iglesia del Nazareno (1906)" (García, 2011, p. 215). A su vez, añade Schuster (1986) a la Sociedad de los Amigos (1871), la Iglesia Congregacional (1872), Iglesia Presbiteriana Asociada Reformada (1878), los Bautistas del Sur (1880), la Iglesia de los Hermanos y los

[5] "Don Porfirio dio el ejemplo manteniendo relaciones personales frecuentes con los obispos. Mons. Ruiz y Flores cuenta en sus memorias que el presidente le pedía que fuera a visitarlo siempre que se encontrara de paso en la capital, para hablar de los asuntos públicos y de la marcha de su diócesis" (Meyer, 1985b, p. 46).
[6] Un ejemplo claro, fue lo que sucedió con la Iglesia Metodista Episcopal, pues tan sólo "la congregación de la Ciudad de México, centro de la actividad, era también en 1910 el centro administrativo de 53 templos y 38 casas pastorales repartidos en siete distritos administrativos, con 6,283 miembros, 42 pastores y 30 predicadores locales. Contaba además con unas cincuenta escuelas primarias, secundarias, comerciales, preparatorias y teológicas" (Bastian, 1983, p. 43).

Adventistas del Séptimo Día (1891), la Asociación Cristiana de Jóvenes (1901) y la Iglesia del Nazareno (1903).

En aquel tiempo la Iglesia católica experimentó "una verdadera reconquista: reforma interior, reorganización administrativa, mejor formación de sacerdotes, encuadramiento de los seglares, progreso de la enseñanza dada por los religiosos, progreso de la prensa católica" (Meyer, 1985b, p. 45). Asimismo, la Iglesia católica vivió una intensa actividad en obras de beneficencia y educativas, pudo desplazarse con vigor en el dominio social, después de la publicación de la carta encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII.[7] "La aplicación de los principios cristianos en las relaciones entre patronos y obreros, propietarios y campesinos, capital y trabajo, pasó a ser la preocupación de los obispos a partir de 1900; era aproximarse al domino político que permanecía estrictamente vedado a los católicos" (Meyer, 1985b, p. 46). Con ello, la Iglesia irrumpió en el ámbito social acelerando el proceso de recatolización en el territorio nacional (Guerra, 1991).

A pesar de que la relación Estado-Iglesia no fue un tema prioritario en la agenda política de Porfirio Díaz, las discusiones que se tenían permearon los debates en el parlamento. Hubo personajes que defendieron a capa y espada la libertad de culto como uno de los derechos fundamentales del hombre. Otros dejaron a un lado lo abstracto de los conceptos, para señalar que ese argumento era inconcebible para el pueblo mexicano (Pani, 2011). Durante este período, "la principal amenaza para la Iglesia no venía del Estado sino de los misioneros protestantes y de los movimientos disidentes que se producían en el campo" (Katz, 1992, p. 45). En palabras de Jean Pierre Bastian (1989), se puede decir que, con el liberalismo, la disidencia y la tolerancia religiosa llegaron los primeros protestantes a finales del siglo XIX a México.

> El movimiento protestante se implantó y desarrolló en México en regiones pioneras, esencialmente rurales, a menudo alejadas de los centros de poder regionales, con una economía agroexportadora en expansión. En esas regiones, marcadas también por una tradición política liberal

[7] El 15 de mayo de 1891, el Papa León XIII promulgó la carta encíclica *Rerum Novarum* ("De las cosas nuevas" o "De los cambios políticos"). Fue una carta que dirigió a "los venerables hermanos patriarcas, primados, arzobispos y obispos todos del orbe católico que están en gracia y comunión con la Santa Sede Apostólica", que versa sobre la explotación laboral de los obreros en el Mundo. En ella, el Papa manifestó su apoyo a los trabajadores para organizarse en Sindicatos o Asociaciones como parte de su derecho laboral: "¡Qué prosperidad material y natural, qué frutos espirituales y sobrenaturales, no se han derivado, para los obreros y para sus familias, de las uniones católicas! ¡Cuán eficaz y oportuna ha sido, según las necesidades, la labor de los Sindicatos y las Asociaciones en pro de la clase agrícola y media, para aliviarles las angustias, asegurarles la defensa y la justicia, y de esta suerte, al mitigar las pasiones, preservar de perturbaciones la paz social!" (León XIII, 1971, p. 49). La solución propuesta por el pontífice señalaba que el Estado, la Iglesia, el empresario y el obrero debían trabajar unidos.

> radical, el protestantismo reforzó reivindicaciones que buscaban la autonomía, precisamente en el momento en que el Estado oligárquico de Porfirio Díaz instauraba un proceso centralizador que destruía las libertades locales o regionales (…) El protestantismo fue, también, un fenómeno urbano que prosperó entre los empleados de los servicios y los obreros de los barrios nuevos (…) Esta articulación entre lo rural y lo urbano fue una característica de las estructuras protestantes, las cuales, si bien se beneficiaron de la infraestructura misionera urbana, no abandonaron la conciencia liberal, rural, anticatólica, antilatifundista y antioligárquica (Bastian, 2011, p. 115-117).

Desde entonces, la presencia de protestantes y de otras doctrinas no católicas ha quedado plasmada en los padrones nacionales. En el censo de 1900, México tenía 13.6 millones de habitantes, de los cuales 13.5 millones se declararon católicos, es decir, el 99.9% de la población total. La demás población se repartió en 51,796 protestantes, 2,062 budistas, 134 israelitas, 2,414 otros credos, 18,635 ningún credo, 12,563 se ignora (INEGI, 1930).

Para 1910, había en el país 15.1 millones de connacionales, de estos 15 millones eran católicos, lo que equivalía al 99.9% de la población total. El resto de los habitantes se dividió en 68,839 protestantes, 10,598 budistas, 254 israelitas, 6,349 otros credos, 24,972 ningún credo, 16,181 se ignora (INEGI, 1930).

En una década el país aumentó un millón y medio de personas. Sin embargo, de los 15.1 millones de individuos contabilizados en 1910, el 71.4% vivía en localidades rurales, y tan sólo el 28.6% residía en zonas urbanas (INEGI, 1930). Básicamente era una nación rural. Esta característica fue favorable para que en esos espacios germinaran las doctrinas no católicas, pues era evidente la ausencia de la Iglesia católica en el medio rural.

El siguiente padrón fue el de 1921. Recordemos que en ese tiempo la nación estaba en ruinas por la Revolución de 1910.[8] Después del movimiento armado, el país mostró las huellas de la violencia, de la lucha de clases, de la intensa disputa ideológica y política. Cientos fallecieron en las ofensivas, pero muchos más murieron víctimas de la epidemia de influenza española, otros abandonaron el territorio. El período revolucionario dejó profundas secuelas en la sociedad. De hecho, es la

[8] "La crisis política y económica que asolaba al país a principios del siglo XX tuvo como uno de los principales factores de descontento la situación prevaleciente en el campo mexicano, caracterizada por un enorme contraste entre la concentración de tierras en unas cuantas manos, frente a la miseria de numerosas familias campesinas, lo cual alimentó los afanes revolucionarios, que incluyeron la cuestión agraria en sus principales planes y proclamas" (Gómez, 2016, p. 87).

única década del siglo XX en que la población registró un descenso de más de 800 mil habitantes, pasando de 15.1 millones en 1910, a 14.3 en 1921 (Aboites y Loyo, 2010).

En este contexto de inestabilidad social, el Estado en construcción pretendió consolidar la estructura de las nuevas instituciones. En aquel tiempo el número de católicos fue de 13.9 millones, los protestantes ascendieron a 73,951, no se contabilizaron ni budistas ni israelitas, otros credos 35,607, ningún credo 108,049, se ignora 195,947 (INEGI, 1930). Es lógico que la Revolución mermó a la población católica, pero los protestantes, respecto al censo anterior, incorporaron a sus filas a 5,112 creyentes, mientras que el sector sin ningún credo sumó a 83,077 individuos.

Una de las consecuencias del movimiento armado que contribuyó en la disminución de la feligresía católica fue la incorporación de todas las clases sociales al ámbito político. "Las clases bajas, pobres, hechas a un lado por el porfirismo y por los regímenes liberales anteriores, descubrieron que su movilización y organización podía influir en la manera de conducir al país. Se hallaron de pronto con que sus demandas de mejoría, ya fuera en forma de tierras, aguas, salarios más altos, derecho a huelga y a la contratación colectiva, viviendas, educación, salud o participación política, no sólo eran legitimas, sino que podían imponerse a todos los que buscaban con ansia ascender en su carrera política" (Aboites y Loyo, 2010, p. 595).

Otro resultado de la Revolución que afectó a la Iglesia católica y a sus devotos fue la promulgación de la Constitución de 1917. Se sabe que ante tal suceso, la jerarquía católica mostró su inconformidad con el Estado por varios artículos anticlericales estipulados en esta; no estaban de acuerdo con la regulación estatal en materia de culto y educación, ni con la prohibición para poseer propiedades, ni por el nulo reconocimiento jurídico.[9] "Con estas disposiciones, el Estado emergente surgido de la Revolución ajustó las cuentas pendientes de su larga batalla contra el clero católico y estableció restricciones aún mayores que las de la Constitución de 1857. De manera particular, puso énfasis en asegurar el control sobre el proceso educativo haciendo a un lado todo contenido religioso y privó de sus derechos jurídicos y políticos tanto a la iglesia como a los laicos en tanto que pretendieran reivindicar una identidad política católica (…) Esas

[9] "El artículo 3 de ese texto prohibió la enseñanza religiosa en las escuelas y estableció como obligatoria la educación pública y laica; el 5 desconoció los votos religiosos de los sacerdotes, equiparándolos con la esclavitud; el 13 prohibió la personalidad jurídica a toda organización religiosa; el 27 prohibió a las organizaciones religiosas poseer propiedades y determinó que los templos eran propiedad de la Nación; finalmente, el 130 estableció al Estado como la entidad rectora del culto religioso" (Ávila, 2013, p. 267).

medidas restrictivas fueron la punta de lanza de una nueva ofensiva del Estado posrevolucionario por apoderarse del control ideológico de la sociedad y por maniatar todavía más al clero y a los fieles católicos. Ese espíritu anticlerical de la nueva élite política liberal, fortalecido por su control de un Estado nominalmente dotado de mayores atribuciones y facultades, dieron comienzo a una nueva etapa en la que la fracción triunfadora de la Revolución llevó a cabo una ofensiva sistemática contra el clero para cerrar todavía más los espacios que le quedaban a la Iglesia católica y afirmar la supremacía del Estado laico posrevolucionario" (Ávila, 2013, p. 267-268).

> En el caso de los diversos regímenes de la Revolución Mexicana es claro entonces que buena parte de las restricciones jurídicas impuestas a la Iglesia, se acercaban mucho más al razonamiento marxista que a las tesis liberales emanadas de las revoluciones burguesas europeas del siglo XIX, según las cuales la libertad de la religión se alcanza con la creación de un Estado laico. En el caso mexicano, las leyes anticlericales (y en ciertos períodos la acción gubernamental), no se limitaban a establecer un Estado laico, separado de la religión (donde cada uno tiene la libertad de escoger su religión), sino que en ciertos casos pretendían obtener la desaparición de esta en la sociedad. La diferencia esencial con el pensamiento marxista era que, mientras que el Estado mexicano buscaba con esta política reforzar su posición en la sociedad, el pensamiento marxista pretendía su desaparición (Blancarte, 1993, p. 19).

La molestia de la Iglesia contra el Estado trajo nuevamente una disputa por la sociedad. Por una parte, la Iglesia no dejó de insistir en la necesidad de reformar la Constitución de 1917, porque esta contraponía el sentimiento y aspiraciones del pueblo mexicano. Por la otra, el Estado posrevolucionario sabía que para consolidar su autoridad debía confinar a la Iglesia al ámbito de la enseñanza y a la liturgia privada. Sin embargo, el Estado consideró que la Iglesia católica era una pieza importante para la reconstrucción del país. Por ello, "durante el gobierno de Álvaro Obregón, aunque no hubo un acercamiento de éste con los católicos ni se cerraron las heridas abiertas en los años previos, hubo una relativa disminución en la ola anticlerical de 1914-1919. De hecho, Obregón devolvió a la Iglesia todos los templos confiscados en ese quinquenio" (Ávila, 2013, p. 269).

Por su parte, Plutarco Elías Calles en su mandato presidencial mostró una política muy radical hacia la Iglesia. Desde un principio Calles declaró que el atraso del país era culpa de la Iglesia católica. Si el gobierno pretendía establecer el desarrollo se requería luchar contra la influencia de esta en la sociedad. Para ello, existían diversas formas: aplicar las leyes, vigorizar la educación, contraponer los intereses de la Iglesia católica,

entre otros. Con el apoyo de Plutarco Elías Calles, el 21 de "febrero de 1925 estalló en la ciudad de México una escisión en el seno de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Su promotor fue el sacerdote José Joaquín Pérez Budar, quien se apoderó del templo de la Soledad y, junto con ocho sacerdotes más, fundó la Iglesia Católica Apostólica Mexicana. Lo original del movimiento, entre otras cosas, fue que desconoció al Papa, atacó a los miembros del clero que se habían apoderado de las mejores iglesias, defendió el uso del español en las ceremonias religiosas, se opuso al celibato, al cobro de tarifas elevadas por la impartición de los sacramentos y se mostró nacionalista y respetuoso de las leyes y de la Constitución Política de 1917" (Ramírez, 2002, p. 103).

La jerarquía católica y los fieles reaccionaron a estas medidas antirreligiosas a través de las leyes, de la resistencia cívica y de la violencia. Esto lo hicieron a través de diversos escritos que enviaron al congreso y al presidente de la nación con la misma solicitud: derogar las leyes anticlericales. Para llegar a un acuerdo el Episcopado Mexicano se entrevistó con Plutarco Elías Calles. "El 21 de agosto, Calles, reunido con los obispos conciliadores Pascual Díaz y Ruiz Flores, reafirmó que no daría marcha atrás y que los católicos no tenían más que dos caminos, o sujetarse a la ley o lanzarse a la lucha armada para derrocar al gobierno. En su informe de gobierno el 1º de septiembre, Calles notificó que se habían clausurado 129 colegios católicos, 42 templos, 7 conventos y 7 centros sociales religiosos. El 6 de septiembre, la Cámara de Diputados rechazó la solicitud de reformas a los artículos 3º, 5º, 27º y 130º de la Constitución presentada por el Episcopado mexicano. La Liga de Defensa de las Libertades Religiosas, pasando por encima de la postura conciliadora de la mayoría del Episcopado, decidió levantarse en armas contra el gobierno federal. El 29 de octubre, Enrique Gorostieta, antiguo general del ejército federal, en Los Altos de Jalisco, y Rodolfo Gallegos, en Guanajuato, encabezaron el levantamiento que al grito de ¡Viva Cristo Rey! fue conocido como cristero. Había comenzado la *Cristiada*" (Ávila, 2013, p. 276).

De acuerdo con Meyer (1985a), "la Cristiada (1926-1929) fue un movimiento de reacción contra la "Revolución mexicana", una revolución que proseguía la empresa modernizante del Porfiriato, resucitando la cuestión de las relaciones de la Iglesia; frente a un anticlericalismo radical, sumario, brutal, se levanta el pueblo católico del campo, que toma las armas para defender su fe" (p. 387).[10]

[10] "La historia del conflicto entre la Iglesia y el Estado es inseparable de la Cristiada dado que es la que la engendra (…) La Constitución de 1917 otorgaba al Estado el derecho de administrar la "profesión clerical"; la

El movimiento cristero adoleció política y militarmente, porque la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa fue incapaz de proporcionarle aliados urbanos. El Estado frustró cualquier tipo de alianza que favoreciera al movimiento cristero. Por ello, pactó con la jerarquía católica en 1929. El sector campesino quedó completamente devastado y así culminó la Cristiada (Meyer, 1985a).[11]

Se solucionó el conflicto mediante un acuerdo entre las partes: "por un lado el gobierno de Calles y por otro la alta jerarquía eclesiástica y el Vaticano, al margen del ejército fundamentalmente rural de los cristeros. Dicho pacto, conocido como "modus vivendi", implicaba que la Iglesia católica no intervendría en cuestiones políticas y el Estado sería sumamente tolerante en la aplicación de la ley. En realidad, habría de transcurrir casi una década para que se impusiera una nueva política de conciliación entre ambas potestades" (Pérez, 2004, p. 123).

Este contexto sociopolítico de inestabilidad fue preponderante para que las iglesias cristianas no católicas y otras doctrinas religiosas tuvieran presencia en el escenario nacional. Tal fenómeno se evidenció aún más en el censo de 1930. En aquella época, la población en el territorio nacional ascendió a 16.5 millones, de los cuales 16.1 dijeron ser católicos, lo que representó al 97.7% de la población total. Los demás habitantes se repartieron en 130,322 protestantes, 6,743 budistas, 9,072 israelitas, 49,953 otros credos, 175,180 ningún credo, 1,785 se ignora (INEGI, 1930).

Durante esta década se observa nítidamente una disminución de 2.2% de la feligresía católica en México. De las minorías religiosas, los protestantes fueron el sector con mayor preferencia (47%), seguida de otros credos (13%), pero destaca el de los sujetos sin adscripción religiosa (35%).

Sobre la pérdida del 2.2% de católicos en el padrón de 1930, hay una cita en Meyer (1985a, p. 8), donde se menciona que: "El diplomático francés Ernest Lagarde estuvo con el presidente Calles el 26 de agosto, quien le dijo que "cada semana que transcurra sin ejercicios religiosos hará perder a la religión católica el 2% de sus fieles… Estaba decidido a

Iglesia se encontraba en la misma situación jurídica que antes de la Independencia, con la diferencia de que el Estado era agresivamente antieclesiástico" (Meyer, 1985a, p. 7).

[11] "No existe registro de la cantidad de vidas que se perdieron durante la Guerra Cristera, aunque según Larin (1968), los cálculos apuntan a una cantidad de entre 25,000 y 70,000 muertes. La brecha entre tales cantidades es evidentemente amplia; empero, aún en el supuesto de que la cifra de decesos oscile alrededor de la primera su magnitud es muy considerable si se piensa en que la población de México en la década de 1920 era de 14 millones" (Molina, 2014, p. 182).

terminar con la Iglesia y a desembarazar de ella a su país de una vez por todas. Por momentos, el presidente Calles, pese a su realismo y a su frialdad me dio la impresión de abordar la cuestión religiosa con un espíritu apocalíptico y místico"".

Si bien, la idea de nación que tenía el Estado entre 1920 y 1934 no respondía a un pensamiento sistematizado, sí contaba con objetivos claros: la centralización del poder, la modernización económica y el orden público en el país. Para lograr esas metas, el Estado debería acabar con su principal obstáculo, la incidencia de la Iglesia en la población.

En la década de 1930, el bloque opositor de la jerarquía católica consideró como lecciones los sucesos en la Cristiada. La cúpula católica llegó a la conclusión de que por medios bélicos era imposible doblegar al Estado. La finalidad era promover un *modus vivendi* sin dejar de manifestarse de manera pacífica por las políticas antirreligiosas.[12]

No importando los acuerdos entre el Estado y la Iglesia, los dirigentes en el Maximato (1928-1934), suscribieron varios decretos que limitaron el número de clérigos en las entidades del territorio nacional.[13] Cuando llegó el turno al Distrito Federal, hoy Ciudad de México, se limitó a un sacerdote por 50 mil habitantes. "La Iglesia, que se había mantenido al margen, se defendió pidiendo a los seglares que pasaran a la acción legal y decidiendo después suspender los cultos en el Distrito Federal. Por intervención de Roma, la huelga comenzada el 4 de enero de 1932 se suspendió el 28 de febrero, y los 25 sacerdotes autorizados volvieron a las iglesias de la capital" (Meyer, 1985a, p. 359).

Como lo señala Blancarte (1993), el *modus vivendi* se estableció entre el Estado y la Iglesia, como una respuesta a la relación conflictiva que tenían desde finales del Porfiriato. "Si la guerra cristera representó el punto culminante de la oposición armada, el fin de ella no trajo consigo automáticamente la paz social, deseada por ambas partes" (29). Este conflicto fue todavía más hostil en la década de 1930, al grado que se

[12] De acuerdo con Blancarte (1993), "El *modus vivendi*, término que se utilizó originalmente para describir los arreglos entre la Iglesia y el Estado en México en 1929, corresponde en realidad a un acuerdo establecido sólo entre 1936 y 1938. De hecho, el período que comienza en esta última fecha no se puede comprender cabalmente si no se analiza, así sea en forma somera, la etapa precedente. Ésta se inicia con los "arreglos" de 1929, que dieron fin oficial a la guerra de los cristeros" (p. 29).

[13] "Tras dirigir con gran acierto la presidencia de Portes Gil, Calles comprendió perfectamente cómo podía mantener su dominio. Durante seis meses jugó el mismo papel que Obregón había jugado cuando él había sido presidente, enfrentándose a las mismas dificultades, pero con mayor poder, pues procuró que los presidentes (tres en seis años) fueran serviles. Sin necesidad de asumir la presidencia, hizo y deshizo, y controló todos los ministerios. Con razón fue apodado el jefe máximo y de ahí el nombre otorgado a dicho período: el Maximato" (Meyer, 1992, p. 159).

trasladó a otros ámbitos sociales, como el educativo con la llamada desfanatización religiosa (Moreno, 2011).[14]

Para afrontar los embates políticos del Estado la Iglesia católica no dejó de reaccionar contra las medidas impuestas. Sin embargo, las presiones del sector más radical del gobierno, particularmente de la delegación veracruzana y tabasqueña en la Segunda Convención Ordinaria del Partido Nacional Revolucionario (PNR) que se realizó en 1933, obligaron a Plutarco Elías Calles a no frenar la embestida contra la Iglesia a través de la educación socialista (Martínez, 1986).[15]

En el mandato de Lázaro Cárdenas (1934-1940), se promulgó la reforma educativa que impulsaba la educación socialista en México. Se sabe que la educación socialista como política educativa no fue aceptada por el grueso de la población ni por la jerarquía católica, lo que ocasionó estragos en el sexenio cardenista (Montes, 2007).

De acuerdo con De la Peña (2004), Lázaro Cárdenas "no tomó directamente ninguna medida represiva en contra de la Iglesia, pero durante su administración el país padeció una agitación continua y una retórica antirreligiosa e izquierdista. Por añadidura, las escuelas públicas se vieron obligadas a confesar su fe socialista" (p. 43).

Para 1940, el presidente Manuel Ávila Camacho dio "un viraje a fondo al régimen de la posrevolución, cuando buscó aliados en el sector privado y abandonó algunas de las políticas más radicales y ambiciosas del cardenismo" (Loaeza, 2013a, p. 251). De hecho, impulsó una política de reconciliación nacional y se declaró públicamente como católico, aunque no revocó las leyes anticlericales (Pomerleau, 1987).

La inestabilidad política, económica y social volvió a ser un factor preponderante en la transformación del paisaje religioso en México. Muestra de ello, se observó en el padrón de 1940. En aquel tiempo, la población en el país ascendió a 19.6 millones, de los cuales 18.9 se adscribieron como católicos, lo que representó al 97.1% de la población total. Los casi 700 mil restantes se repartieron en 177,954 protestantes,

[14] "Durante la presidencia de Plutarco Elías Calles, el todavía débil ejercicio de la violencia por parte del Estado buscaba en el enfrentamiento en contra de la Iglesia y los católicos la disminución significativa de la capacidad organizativa de un grupo que tenía las posibilidades de oponérsele" (Como se cita en Moreno, 2011, p. 47).

[15] La noción "educación socialista" era muy ambigua. La mayoría de los profesores no comprendieron la idea y hubo demasiada confusión en su ejecución, porque la pedagogía de "la educación socialista se basó en una mala traducción de las obras de los educadores soviéticos, mismas que se habían mostrado inviables en la propia URSS" (Castillo, 1968, p. 406).

6,664 budistas, 14,167 israelitas, 33,094 otros credos, 443,671 ningún credo, 4,417 se ignora (INEGI, 1940).

En ese lapso continuó la disminución de creyentes católicos en México. Pero lo más sobresaliente es que en una década más de 268 mil personas se sumaron a las filas de la población sin adscripción religiosa (65%). Las doctrinas protestantes fueron las de mayor aceptación (26%), seguidas de otros credos (5%).

A partir de 1940, sobrevino un asombroso y comprensible mejoramiento de la moral entre los clérigos y líderes de la Iglesia. Se reabrieron las escuelas, se restablecieron los seminarios, se crearon nuevas diócesis. Los sacerdotes exiliados de las órdenes religiosas pudieron regresar al país.[16]

Con el advenimiento de la Guerra Fría[17] (1947-1991), el Estado Mexicano convirtió la lucha anticomunista en el objetivo central de su política externa. La Iglesia apoyó este objetivo en el ámbito doméstico. La jerarquía católica estaba abierta y explícitamente a favor de esta política gubernamental.[18]

Como lo indica Loaeza (2013b) "la participación de la Iglesia en este combate magnificó el componente religioso del anticomunismo mexicano, que muy rápido adquirió el carácter de una cruzada de defensa religiosa (…) el anticomunismo fue la piedra de toque de la colaboración entre el Estado y la Iglesia en la preservación del *statu quo*, con base en un cuerpo de valores tradicionales que trasmitían la obediencia a la autoridad, el respeto a las jerarquías de una sociedad desigual, machista y paternalista" (p. 50).

Si bien, el anticomunismo reforzó la cooperación Iglesia-Estado y afianzó la unidad interna de la Iglesia, "la mayoría de los líderes religiosos rechazaban el socialismo revolucionario, por cuanto no era partidario de la democracia y era anticlerical, además rechazaban al liberalismo, por

[16] Durante este período de restauración, el líder religioso más influyente fue Luis María Martínez y Rodríguez, Arzobispo Primado de México (1937-1956). Ejerció su ministerio con elocuencia, cautela y sagacidad logrando la paz entre la Iglesia y el Estado. Fue íntimo amigo del Presidente Manuel Ávila Camacho (1940-1946), del Presidente Miguel Alemán Valdés (1946-1952), y del Presidente Adolfo Ruiz Cortínez (1952-1958). (Pomerleau, 1987).

[17] Se llamó Guerra Fría al "enfrentamiento entre el comunismo anticapitalista de la revolución de octubre, representado por la URSS, y el capitalismo anticomunista cuyo defensor y mejor exponente era Estados Unidos" (Hobsbawm, 1998, p. 149).

[18] "Desde 1946, sino es que antes, el gobierno mexicano apoyó con toda naturalidad la cruzada anticomunista promovida por Estados Unidos, pues coincidía con los cambios políticos que se habían producido en el país desde finales del sexenio cardenista, cuando la corriente radical de la élite revolucionaria fue relegada a un distante segundo plano" (Loaeza, 2013b, p. 48).

cuanto había minado los valores nacionales y religiosos" (Pomerleau, 1987, p. 232).

Esta forma de gobierno se mantuvo en México de 1944 a 1970. Sin lugar a duda, esto condicionó e influyó en el desarrollo económico, político y social de los regímenes autoritarios priistas. Tales aspectos le impusieron un sello distintivo y definieron los nuevos rumbos internos, cuya estabilidad dependía del orden regional, primordialmente de los Estados Unidos (Loaeza, 2013b; Loaeza, 2013c).[19]

Los acontecimientos que hemos narrado hasta este momento sentaron las bases, para que el abanico de Iglesias cristianas no católicas proliferase aún más por el territorio nacional a partir de la década de 1950, pero de esto hablaremos a continuación.

La efervescencia de iglesias no católicas en México, 1950-2010.

De acuerdo con el censo de 1950 México tenía más de 25.7 millones de habitantes, de los cuales 25.3 millones se declararon católicos, lo que representó al 98.2% de la población total. El casi medio millón de personas restantes estaban divididas en 330,111 protestantes, 17,574 israelitas, 113,834 otros credos (INEGI, 1950). Cabe señalar que, respecto al padrón anterior, las minorías religiosas pasaron de 679,967 personas en 1940 a 461,529 en 1950, es decir, perdieron a más de 218 mil sujetos que estaban en ese rubro. En 1950 se quitaron las categorías budistas, ningún credo y se ignora. Tan sólo en el rubro ningún credo desaparecieron, como si fuera un acto de magia, más de 443 mil individuos, cuando esta categoría representó al 65% de las minorías religiosas en el censo de 1940. Dudo que todas estas personas estuvieran adheridas a una doctrina religiosa, que hayan muerto, desaparecido o migrado en el momento que se aplicó el padrón de 1950, cuando la población total aumentó en una década en más de 6.1 millones de habitantes en el país. La constante en los cuatro padrones analizados hasta este momento es que se hubiera mostrado un altibajo, pero nunca una evaporación de población.

Podemos decir que en aquella época estaba muy restringida la diversidad de credos religiosos en México, porque los feligreses de las doctrinas protestantes, israelitas y otros credos no sumaban siquiera al 2%

[19] "Desde la guerra de 1847, la vecindad con Estados Unidos fue un factor de consideración en la organización política de México; cien años después, la guerra fría acentuó esta influencia. En la primera etapa de la Guerra Fría de Estados Unidos en América Latina, su política de contención del comunismo pendía como la espada de Damocles, sobre los gobiernos de la región. El mexicano no estaba exento de esta amenaza y para su defensa recurrió a una alianza político-ideológica con la superpotencia con la que compartía una frontera indefendible de 3000 kilómetros, así como al nacionalismo revolucionario, al sistema autoritario y al mismo presidencialismo" (Loaeza, 2013c, p. 55).

de la población total. En 1950, asumirse como pentecostal, como evangélico, como cristiano, como judío, como librepensador, era adscribirse como minoría religiosa en un universo católico romano, pero esto permitió construir durante varias décadas una base desde donde se impulsaron diversos valores como la tolerancia, la equidad, la libertad y el respeto.

Aunque era una sociedad absolutamente católica romana, era evidente el aumento de iglesias pentecostales, evangélicas, cristianas, históricas, protestantes y bíblicas no evangélicas en México. Esta transformación sucedió a la par de un incremento demográfico en el país. En tan sólo una década, se había pasado de 25.7 millones en 1950 a 34.9 millones de habitantes en 1960, de estos 33.6 millones se adscribieron como católicos, lo que representó al 96.4% de la población total. Más de un millón de personas estaban divididas en 578,515 protestantes, 100,750 israelitas, 137,208 otros credos, 192,963 sin religión, 221,190 no indicado (INEGI, 1960).

Para 1970, la población seguía incrementándose rápidamente en México. A partir de esta década el cambio religioso comenzó a ser más evidente por dos razones. La primera, porque en esta década el Gobierno Federal invirtió recursos económicos para la urbanización de las ciudades más importantes de cada entidad. La segunda, es que durante esta década la política económica en el país fue sometida al mercado mundial. Ambos sucesos favorecieron la concentración de la población en áreas urbanas (Sobrino, 2012).

> A medida que un país se urbaniza, el aumento natural de la ciudad pasa a ser un factor cada vez más dominante. Por lo tanto, la ciudad crea su propia población excluida y no son solamente los campesinos emigrados que pueblan las villas-miseria que rodean las grandes aglomeraciones latinoamericanas (…) esta explosión demográfica ha reforzado un rápido proceso de suburbanización con una geografía dual, siempre más acentuada, y una violencia creciente, producto de la marginalidad económica de amplios sectores sociales. Esta marginalidad no es simplemente cuestión de ingreso individual, sino que forma parte de la organización espacial y física de las ciudades. Emigración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre, que para sobrevivir necesita reconstruir su identidad y su proyecto de vida. Es por eso que la demanda de nuevos bienes simbólicos de salvación es particularmente fuerte entre estos sectores. Por eso también la distribución espacial de los nuevos templos, se refuerza en el espacio de la exclusión y de la marginación (Bastian, 1997, p. 87-88).

Respecto al padrón anterior el país tenía 13.3 millones de personas más. En 1970, el número de habitantes ascendía a 48.2 millones, de los cuales 46.3 millones se asumieron como católicos, constituyendo al 96.2% de la población total. Los feligreses protestantes o evangélicos ascendieron a 876,879, lo que representaba al 1.8% de la población total. Los creyentes israelitas disminuyeron en más del 50% en una década, quedando en 49,181. Otros credos aumentaron su feligresía en poco más de 13 mil, quedando en 150,329. Pero los individuos que no se adscribieron a ninguna religión crecieron en más de 575 mil, quedando en 768,448, lo que representaba al 1.6% de la población total (INEGI, 1970).

A lo largo de la década de 1970 a 1980 se vivió uno de los períodos con mayor efervescencia religiosa en México. Con base en el INEGI (1980), la población ascendió a más de 66.8 millones, de estos 61.9 millones se declararon católicos, constituyendo al 92.6% de la población total. Esto significaba una reducción de 3.6% en el número de feligreses católicos en una década. Los protestantes o evangélicos sumaron más de 1.3 millones, quedando en poco más de 2.2 millones sus devotos, lo que representaba al 3.3% de la población total. Los judíos quedaron con 61,790. Otras doctrinas acrecentaron sus filas con más de 427 mil, quedando en 578,138, lo que representaba al 0.9% de la población total. Por su parte, los sujetos que dijeron no tener religión aumentaron más de 1.3 millones, quedando con más de 2 millones, lo que representaba al 3.1% de la población total.

Analizando estas cifras, el 45% de las minorías religiosas eran protestantes o evangélicas, el judaísmo era casi imperceptible con tan sólo el 1%, con 12% ya figuraban en la escena nacional otros credos, la mayoría cristianos, mientras que el 42% de los encuestados no se adscribía a ningún credo.

Acerca de las relaciones Iglesia-Estado de 1970 a 1982, sabemos que durante el período presidencial de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), el diálogo se hizo público entre las autoridades gubernamentales y eclesiásticas, al grado que Echeverría Álvarez visitó en el Vaticano al papa Paulo VI. Por su parte, el presidente José López Portillo (1976-1982), "no sólo autorizó la visita a México del papa Juan Pablo II en 1979, sino que él mismo lo recibió en el aeropuerto y en la residencia oficial de Los Pinos" (Soberanes, 2015, p. 11).

No obstante, en el sexenio de Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988), la jerarquía católica solicitó repetidamente que se modificaran los artículos constitucionales, porque violaban sus derechos humanos. El

Gobierno fue contundente, estaba dispuesto a respetar su posición, pero sin modificar las leyes (Soberanes, 2015).

La respuesta del presidente de la Madrid Hurtado reavivó la disputa entre la Iglesia y el Estado, después de cuarenta años de relativa tranquilidad y estabilidad en el país. El debate fue estimulado por la confianza que desarrollaron los líderes religiosos, como por las dificultades que enfrentaron las autoridades civiles ante los desafíos políticos, económicos y sociales más serios, desde la Revolución. El que los líderes religiosos mexicanos opinaran públicamente sobre las acciones del gobierno, representó un desafío a los acuerdos y un intento por reimplantar el poder de la Iglesia en la sociedad (Pomerleau, 1987).

Para el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), se complicaron las relaciones Iglesia-Estado. De acuerdo con la politóloga mexicana Soledad Loaeza (1996), en su discurso de toma de posesión, el presidente Salinas anunció la "modernización" de las relaciones entre ambas instituciones. Pese a que se refirió a las asociaciones religiosas en plural, fue evidente que el principal destinatario de su propuesta era la Iglesia católica. El anuncio presidencial provocó revuelo por todo el país.[20]

El debate nacional duró casi tres años. "Durante su tercer informe de gobierno, el 1 de noviembre de 1991, Salinas anunció la reforma constitucional en materia religiosa, y señaló tres límites a la misma: a) educación pública laica; b) no intervención del clero en asuntos políticos, y c) imposibilidad de acumulación de bienes temporales en manos de las Iglesias o agrupaciones religiosas; para esto, se encargó al Partido Revolucionario Institucional que preparara la reforma, y sus diputados federales fueron los encargados de presentarla al Congreso (...) Después de los correspondientes trámites constitucionales y de una acalorada discusión en la Cámara de Diputados, se aprobó por una gran mayoría, salvo por los diputados del Partido Popular Socialista. El 28 de enero de 1992 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto que reformaba los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 de la Constitución federal en materia religiosa" (Soberanes, 2015, p. 12).

Meses más tarde, el 15 de julio de 1992, fue publicada en el Diario Oficial de la Federación la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

[20] Ni el presidente Salinas, ni las autoridades eclesiásticas, previeron que el balance final de su sexenio arrojara un resultado contradictorio y plagado de interrogantes, en lugar de uno positivo, derivado, en parte, por dos sucesos que empañaron las relaciones. El primero, la muerte violenta del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo en una balacera en el aeropuerto de Guadalajara el 24 de mayo de 1993. El segundo, el levantamiento armado en tierras chiapanecas el 1 de enero de 1994. En ambos acontecimientos estuvieron involucrados personajes religiosos que pusieron al descubierto la densidad política de las relaciones Estado-Iglesia (Loaeza, 1996).

Esta hace referencia a la libertad religiosa (artículos, 3, 5 y 24) y a las relaciones entre el Estado y las iglesias (artículos 27 y 130), que habían sido reformados, por decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 28 de enero de 1992.

Sin embargo, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en vez de que haya armonizado la relación entre las Iglesias y el Estado ha fomentado una discusión acalorada hasta nuestros días, por el interés que tienen ciertos grupos parlamentarios y líderes religiosos, para poder incidir en los temas más relevantes de la agenda nacional.

Con el devenir de la pluralidad religiosa emergieron socialmente en México, otras doctrinas y cultos religiosos de la más diversa índole (De la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2009). Desde entonces, esta tendencia se ha mantenido en las siguientes décadas en el territorio nacional. De acuerdo con el INEGI (1990), la población de 5 años y más ascendió a 70.5 millones, de los cuales 63.2 millones se adscribieron como católicos, equivalente al 89.7%. En otras palabras, más del 10% de la población total ya no se identificaba como católico romano en el país. Mientras que las iglesias protestantes o evangélicas continuaron sumando creyentes, quedando con poco más de 3.4 millones, lo que representaba al 4.9%. La doctrina judaica contabilizó a 57,918 feligreses. Otras doctrinas engrosaron sus filas y pasaron la barrera de 1 millón, correspondiente al 1.4%. Las personas sin adscripción religiosa ascendieron a más de 2.2 millones, equivalente al 3.2%.

Para finales del segundo milenio, las iglesias no católicas expresaban públicamente con mayor libertad sus proyectos sociales, lo que les permitió tener más presencia en el escenario nacional. Esto se vio reflejado en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, donde el INEGI reestructuró la redacción de la pregunta para dar sólo dos opciones cerradas al entrevistado ("católica" y "ninguna") e incluyó una respuesta abierta en caso de que su contestación fuese "otra religión". Esta respuesta fue clasificada en el Catálogo de Religiones diseñado por el propio INEGI, en el cual empleó tres credos, diez grupos, trece subgrupos y 107 denominaciones religiosas.

De acuerdo con el INEGI (2000), la población de 5 años y más en México era de más de 84.7 millones, de estos 74.6 millones se declararon católicos, correspondiente al 88%. Las doctrinas protestantes y evangélicas prosiguieron añadiendo feligreses y sumaban hasta ese momento a más de 4.4 millones, equivalente al 5.2%. Las iglesias bíblicas no evangélicas, donde se ubican los Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y la

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), cuentan con más de 1.7 millones de devotos, equivalente al 2.1%. De estas doctrinas sobresalen los Testigos de Jehová, con más de 1 millón 57 mil creyentes, seguido de los adventistas con más 488 mil y los mormones con más de 205 mil. De hecho, de las doctrinas no católicas romanas en el país, la que más creyentes suma son los Testigos de Jehová. Los judíos únicamente eran 45,260. Otras religiones ascendieron a 261,193. Más de 2 millones 282 mil personas no se adscribieron a un credo religioso, correspondiente al 3.5%.

En el 2010, fecha del bicentenario de la Independencia de México y del centenario de la Revolución Mexicana, los datos ejemplifican la diversidad de religiones y la pluralidad de creencias. Con base en el XIII Censo de Población y Vivienda, quienes profesan una religión distinta a la católica romana o no tienen adscripción religiosa, son casi 15% de la población y para su clasificación fueron necesarias más de 250 categorías religiosas. Las Asociaciones Religiosas diseminadas por el territorio nacional ascienden a 7,616, de estas 3,223 son católicas romanas y 4,393 son de otras tradiciones religiosas. Los ministros de culto ascendieron a 68,041 (INEGI, 2011).

En esos años, ya había más de 112 millones de habitantes en México, de estos, 92.9 millones dijeron ser católicos romanos, lo que representaba al 82.8%. Las iglesias protestantes, donde el INEGI ubicó a las pentecostales, cristianas y evangélicas, tuvieron más de 8.3 millones de feligreses, correspondiente al 7.5%. Las doctrinas bíblicas no evangélicas, sumaron a más de 2.5 millones de creyentes, equivalente al 2.3%. Mientras que los sujetos que declararon no tener ninguna religión fueron más de 5.2 millones, constituyendo al 4.7% de la población total.

En suma, podemos decir que de 1900 a 1970, el porcentaje de población católica romana pasó de 99.9% a 96.2%, y de 1990 a 2010 su feligresía pasó de 89.7% a 82.8% (INEGI, 1930, 1970, 1990, 2011). Las religiones que más han crecido en el país son las protestantes históricas o reformadas, pentecostales, evangélicas, cristianas y las bíblicas no evangélicas, como Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones). Otro dato importante es el aumento de la población sin adscripción religiosa.

Con base en el INEGI (2011), actualmente se pueden distinguir ocho regiones diferenciadas religiosamente en México, siendo estas las siguientes:

1. Región Noroeste. Conformada por Baja California, Baja California Sur, Chihuahua, Durango, Sinaloa y Sonora. Estas entidades en promedio tienen un 82% de feligreses católicos, 8.3% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 7.1% de personas sin adscripción religiosa.
2. Región Noreste. Conformada por Coahuila, Nuevo león y Tamaulipas. Estas entidades en promedio cuentan con un 81.3% de creyentes católicos, 10.7% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 5.7% de personas sin adscripción religiosa.
3. Región Oeste. Conformada por Colima, Jalisco, Michoacán y Nayarit. Estas entidades en promedio tienen un 92% de devotos católicos, 4% de protestantes evangélicos, 1.5% de bíblicos no evangélicos, y 2.5% de personas sin adscripción religiosa.
4. Región Este. Conformada por Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y Veracruz. Estas entidades en promedio cuentan con un 88.2% de feligreses católicos, 6.5% de protestantes evangélicos, 2.3% de bíblicos no evangélicos, y 3% de personas sin adscripción religiosa.
5. Región Centronorte. Conformada por Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas. Estas entidades en promedio tienen un 93.8% de creyentes católicos, 3.6% de protestantes evangélicos, 1% de bíblicos no evangélicos, y 1.6% de personas sin adscripción religiosa.
6. Región Centrosur. Conformada por Ciudad de México, Estado de México y Morelos. Estas entidades en promedio cuentan con un 85.7% de devotos católicos, 7.3% de protestantes evangélicos, 2% de bíblicos no evangélicos, y 5% de personas sin adscripción religiosa.
7. Región Suroeste. Conformada por Chiapas, Guerrero y Oaxaca. Estas entidades en promedio tienen un 76.6% de feligreses católicos, 12.6% de protestantes evangélicos, 4.3% de bíblicos no evangélicos, y 6.3% de personas sin adscripción religiosa.
8. Región Sureste. Conformada por Campeche, Quintana Roo, Yucatán y Tabasco. Estas entidades en promedio cuentan con un 69.7% de creyentes católicos, 15.5% de protestantes evangélicos, 4.8% de bíblicos no evangélicos, y 10% de personas sin adscripción religiosa.

Como se puede apreciar en la región Oeste y Centronorte se concentran los estados con mayor catolicismo romano, en contraste con la región Suroeste y Sureste, donde el escenario religioso es mucho más diverso que en el resto del país, porque en esta zona se encuentran las entidades con mayor concentración de población indígena y con menor catolicismo como son Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Tabasco, Yucatán y Quintana Roo, las cuales se distinguen por ser territorios de expansión de iglesias protestantes, evangélicas y doctrinas bíblicas no evangélicas (Gutiérrez, 2018).

En cuanto a la transformación del paisaje religioso en el contexto indígena mexicano se puede observar en los datos proporcionados por el INEGI (2011), donde se alude que más de 5.2 millones de personas mayores de tres años que hablan una lengua originaria son católicas, mientras que 1.7 millones no lo son, esto representa al 24% del total de la población indígena en el país. De este número de individuos, casi un millón está adscrito a doctrinas protestantes, pentecostales, evangélicas o cristianas, poco más de 113 mil son adventistas, más de 207 mil indígenas están adheridos a otras doctrinas religiosas, y alrededor de 366 mil no tienen religión. El cambio religioso entre los pueblos originarios está estrechamente ligado a la marginalidad social de la que han sido objeto históricamente.

Reflexiones finales.

A manera de conclusión, podemos afirmar que el escenario religioso se ha transformado a nivel nacional. Como se ha ilustrado, prácticamente ha desaparecido la hegemonía que ostentaba la Iglesia católica, apostólica romana en México. En otras palabras, la Iglesia católica dejó de ser una opción religiosa para muchos. Esta mutación en el panorama religioso fue el resultado de diversos acontecimientos políticos y sociales derivados de la Independencia, que se aceleraron en la Reforma, período donde se constituyó el derecho a practicar públicamente la religión que uno eligiera y se rechazó la imposición doctrinaria. Aunque esto no alteró la preferencia del pueblo por el catolicismo, permitió que las Iglesias protestantes se asentaran legalmente en el país.

No obstante, a partir de la década de 1970 –cuando de forma exponencial crece la población y se empieza a urbanizar el país–, las doctrinas protestantes ocuparon un lugar preponderante en el escenario nacional. En este período se aprecia con claridad la efervescencia de denominaciones no católicas, donde sobresalen las iglesias pentecostales, evangélicas, bíblicas no evangélicas, sin religión, religiosidades de la Nueva Era o populares como la Santa Muerte, Niño Fidencio, Jesús Malverde y

San Pascualito. Las causas de la pérdida de feligreses católicos son múltiples y van desde una doctrina ortodoxa, una estructura eclesial rígida, una moral religiosa desacreditada, prácticas vetustas, carencia de clérigos, ausencia en las periferias urbanas como en espacios rurales, entre otras.

El aumento de creyentes protestantes y el decrecimiento de feligresía católica se viene dando a través de un proceso de modernidad, laicidad y secularización. Como fruto de este proceso, observamos un cambio ponderado en los perfiles religiosos de la población, una transformación en las preferencias religiosas y, por ende, un incremento de la pluralidad religiosa en México.

Bibliografía.

Aboites, L. y Loyo, E. (2010). La construcción del nuevo Estado. Nueva historia general de México (pp. 595-651). El Colegio de México.

Ávila, F. (2013). El anticlericalismo en México y España. Cuestión religiosa: España y México en la época liberal (pp. 261-298). Universidad de Cantabria, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bastian, J. P. (2011). Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. Fondo de Cultura Económica.

Bastian, J. P. (1997). La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología en la modernidad periférica. Fondo de Cultura Económica.

Bastian, J. P. (1989). Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México.

Bastian, J. P. (1983). Metodismo y clase obrera durante el porfiriato. Historia Mexicana, 33 (1), 39-71.

Blancarte, R. (2010). Las identidades religiosas de los mexicanos. Culturas e identidades. Los grandes problemas de México, Volumen 16 (pp. 87-114). El Colegio de México.

Blancarte, R. (2001). Laicidad y secularización en México. Estudios Sociológicos, 19(57), 843-855.

Blancarte, R. (1993). Historia de la iglesia católica en México, 1929-1982. El Colegio Mexiquense, Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. Relaciones, 27(108), 29-83.

Castillo, I. (1968). México y su revolución educativa. Academia Mexicana de la Educación, Editorial Pax México.

De la Peña, G. (2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. Relaciones, 25(100), 22-71.

De la Torre, R. (2008). La Iglesia católica en el México contemporáneo. Resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyente. L'Ordinaire Latino-américain, 210, 27-46.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (coordinadoras) (2007). Atlas de la diversidad religiosa en México. COLMICH, COLJAL, COLEF, CIESAS, UQROO.

García, P. (2011). Modernidad, secularización y religión: el caso de México. Tesis de Doctorado. Universidad Complutense de Madrid.

Guerra, F. X. (1991). México: del antiguo régimen a la Revolución. Tomo I. Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez, Á. A. (2020). Preferencias religiosas en Facebook entre los estudiantes de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Vínculos. Sociología, análisis y opinión, 16, pp. 61-99.

Gutiérrez, Á. A. (2019). Panorama étnico religioso en México. Ecos Sociales, 7(19), 672-683.

Gutiérrez, Á. A. (2018). El paisaje religioso entre los mayas chontales de Tamulté de las Sabanas, Tabasco. Estudios sociales y humanísticos. Miradas múltiples (pp. 83-106). Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Gutiérrez, Á. A. (2017). Paradoja de la reivindicación en la identidad étnica zoque. Ecos Sociales, 5(15), 437-448.

Gómez, J. (2016). El derecho agrario mexicano y la Constitución de 1917. Secretaría de Gobernación, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Hernández, A. y Rivera, C. (coordinadores) (2009). Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa. COLEF, COLMICH, CIESAS.

Hervieu-Léger, D. (2004). El peregrino y el convertido. La religión en movimiento. Helénico.

Hobsbawm, E. (1998). Historia del siglo XX. Crítica.

INEGI (2011). Panorama de las religiones en México 2010. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2010). XIII Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2005). La diversidad religiosa en México. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2000). XII Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (1990). XI Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (1980). X Censo de Población y Vivienda. Tabulados básicos. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (1970). IX Censo de Población. Tabulados básicos. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (1960). VIII Censo de Población. Tabulados básicos. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (1950). VII Censo de Población. Tabulados básicos. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (1940). VI Censo de Población. Tabulados básicos. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (1930). V Censo de Población. Tabulados básicos. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Katz, F. (1992). Capítulo 1. México: la restauración de la República y el Porfiriato, 1867-1910. Historia de América Latina, Vol. 9 (pp. 13-77). Crítica.

León XIII (1971). Rerum Novarum. Sobre la cuestión obrera. Ediciones Paulinas.

Loaeza, S. (2013a). La reforma política de Manuel Ávila Camacho. Historia Mexicana, 63(1), 251-358.

Loaeza, S. (2013b). Estados Unidos y las contención del comunismo en América Latina y México. Foro Internacional, 53(1), 5-56.

Loaeza, S. (2013c). Dos hipótesis sobre el presidencialismo autoritario. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 58(218), 53-72.

Loaeza, S. (1996). Las relaciones Estado-Iglesia católica en México, 1988-1994. Los costos de la institucionalización. Foro Internacional, 36(1), 107-132.

Martínez, C. (1986). Los lunes rojos. La educación racionalista en México. Secretaría de Educación Pública, Ediciones El Caballito.

Meyer, J. (1992). Capítulo 3. México: Revolución y reconstrucción en los años veinte. Historia de América Latina, Vol. 9 (pp. 146-180). Crítica.

Meyer, J. (1985a). La Cristiada. Volumen 1. La guerra de los cristeros. Siglo XXI.

Meyer, J. (1985b). La Cristiada. Volumen 2. El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929. Siglo XXI.

Molina, M. (2014). El conflicto Cristero en México: el otro lado de la Revolución. Itinerantes, 4, 163-188.

Montes, E. (2007). La educación en México. Los libros oficiales de lectura editados durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, 1934-1940. Perfiles Educativos, 29(117), 111-130.

Moreno, J. (2011). Quemando santos para iluminar conciencias: desfanatización y resistencia al proyecto cultural garridista, 1924-1935. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, 42, 37-74.

Pani, E. (2011). Iglesia, Estado y Reforma: Las complejidades de una ruptura. México durante la guerra de Reforma. Tomo I. Iglesia, religión y Leyes de Reforma (pp. 41-67). Universidad Veracruzana.

Patiño, A. (2011). Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica. Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez, N. (2004). El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica. Sociológica, 19(55), 113-152.

Pomerleau, C. (1987). El problema de las relaciones Iglesia-Estado en México. Estudios Internacionales, 20(78), 223-241.

Ramírez, M. (2002). La ruptura con el Vaticano. José Joaquín Pérez y la Iglesia Apostólica Mexicana. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, 24, 103-142.

Schuster, J. (1986). Antecedentes históricos de la penetración protestante en México. La Palabra y el Hombre, 58, 12-21.

Soberanes, J. (2015). Derechos de los creyentes. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sobrino, J. (2012). La urbanización en el México contemporáneo. Desarrollo regional y urbano. Análisis estratégico para el desarrollo. Volumen 13 (pp. 295-321). Juan Pablos Editor, Consejo Nacional de Universitarios.



Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

"Estudio en la duda. Acción en la fe"